Ciencias Sociales

Louis Dumont

Ensayos sobre el individualismo

Alianza Universidad

Ensayos sobre el individualismo
Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna

Alianza Universidad

Louis Dumont

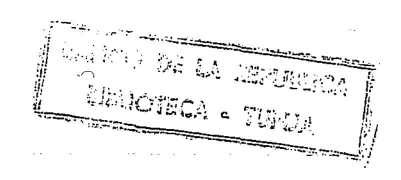
Ensayos sobre el individualismo

Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna

Versión española
Rafael Tusón Calatayud

Alianza
Editorial

INDICE



PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Estoy particularmente contento de ver que estos *Essais* se publican con el título de *Ensayos*. El lector español podrá, a partir de ahora, seguir el desarrollo de mi investigación en su lengua, desde *Homo Hierarchicus*, que representa la conclusión de mi trabajo sobre la India, pasando por *Homo Aequalis I*, que aísla el aspecto económico de la ideología moderna, hasta el presente libro, que la considera globalmente.

Esta investigación se adscribe técnicamente a la antropología social y cultural, y me guardo muy bien de olvidar que la profesión antropológica es más numerosa en los países de lengua española que en los de lengua francesa, a lo cual se añade el hecho de que mis colegas de América latina se hallan más inmediatamente sensibilizados que otros —los norteamericanos, por ejemplo— ante la problemática de que se trata. Espero que este libro pueda ayudarles en su trabajo.

Por lo demás, la investigación que aquí presentamos atañe, por su misma materia, a otras muchas disciplinas, empezando por la historia de las ideas. Se refiere a aspectos muy generales de la vida social y puede, por esta razón, interesar a un público más amplio que el constituido únicamente por los especialistas. Tal ha sido, en defini-

tiva, el caso en Francia, más allá del efecto, totalmente contingente, de una moda. Deseamos que ocurra lo mismo en España.

Agradezco al editor que haya consentido ampliar un poco la obra en relación con la edición original francesa. Además de una exposición sobre san Agustín que figura en la segunda edición (Seuil, 1985), hemos añadido un breve extracto de *Homo Aequalis I* con el fin de acentuar el lugar que ocupa dentro del conjunto (cap. 3) y un estudio a propósito de Troeltsch (cap. 5) que refuerza el enfoque alemán y debe facilitar el acceso a lo que viene a continuación (cap. 6).

Louis DUMONT

Otras obras del autor traducidas al español

Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas. Cultura e Historia. Traducción del francés por Rafael Pérez Delgado. Madrid, Aguilar, 1970.

Homo Aequalis I. Génesis y apogeo de la ideología económica. Versión castellana de Juan Aranzadi. Madrid, Taurus, 1982.

Introducción a dos teorías de la antropología social. Barcelona, Editorial Anagrama, 1975.

PREFACIO

Debo un profundo agradecimiento a Paul Thibaud, que tuvo la idea de que escribiera este libro, testimoniando así una vez más el interés que presta a mis trabajos. Estoy consagrado desde hace casi veinte años a un estudio de la ideología moderna que ha producido, entre otros, algunos ensayos de alcance limitado sobre diferentes períodos y aspectos diversos de este vastísimo tema. Tratamos aquí de dar una idea general de esta investigación, reuniendo primero los ensayos dispersos y añadiéndoles luego ciertos escritos que precisan la perspectiva global de la que procede dicha investigación, es decir, el estudio comparado de las sociedades humanas o antropología social. Paul Thibaud pensó que esto serviría para aclarar el panorama, ya que ayudaría al lector a acceder al punto de vista global que preside el estudio de la modernidad y que, de otro modo, correría el peligro de parecer arbitrario o incluso deberse a lo que un crítico anglosajón ha llamado con ingenio mi «desfachatez parisina».

Tras reflexionar sobre ello, he coincidido con la opinión de Paul Thibaud. La publicación es oportuna, si tenemos en cuenta el relativo avance de la investigación con respecto a lo que aún puedo esperar añadirle. En cuanto al enfoque antropológico, ya intenté, en la in-

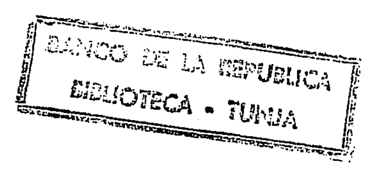
troducción de mi obra anterior [1], describir la transición entre la antropología de la India, a la que hasta entonces me había venido dedicando, y la nueva empresa; pero esto suponía dar por sentada o dejar implícita una concepción de la antropología que no es comúnmente admitida entre los especialistas ni, *a fortiori*, familiar al público. He querido aquí, en la introducción que sigue y que debe enlazar los dos aspectos del libro, llegar más lejos, hasta el mismo origen, desde mi punto de vista, de esta concepción de la antropología. Esto no representa ninguna dificultad, ya que el recorrido ha sido rectilíneo, pero supone, de todas formas, retroceder más de cuarenta años, hasta un plano en el que lo personal se mezcla íntimamente con lo científico; y el recuerdo de aquella que me acompañó durante todo el camino, hasta 1978, es inseparable de tal recapitulación. Por esta razón, el libro está dedicado a su memoria.

Quisiera, para terminar, aprovechar la ocasión para expresar mi agradecimiento general a todos aquellos que me han animado en estos últimos años, de diversas maneras, en una empresa que podía parecer destinada a pasar desapercibida. Me resulta imposible expresar hasta qué punto me han ayudado o me ayudan a perseverar en esta tarea. Este libro va acompañado de un recuerdo para ellos.

Abril de 1983

[1] *Homo Aequalis, I Génèse et Epanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard, 1977. (*Homo Aequalis, I, Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, Ed. Taurus, 1982).

INTRODUCCIÓN



Esta introducción tiene dos objetivos que cumplir. Por una parte, debe enlazar las dos partes del libro y salvar la distinción académica que separa una especialidad de «ciencia social», la antropología social, de un estudio que pertenece a la «historia de las ideas» o a la historia intelectual de nuestra civilización occidental moderna. Y mostrar cómo, en una perspectiva de antropología social, se justifica o es recomendable un estudio del conjunto de ideas y valores que caracteriza a la modernidad. Pero, si he entendido bien el deseo de Paul Thibaud, como se afirma en el prefacio, esto no resulta suficiente: es necesario además que el punto de vista, la orientación, digamos el espíritu del estudio ideológico, deje de parecer arbitrario o impuesto y sea considerado como el resultado natural de la perspectiva antropológica.

Todo lo que sigue, y especialmente la segunda parte del libro debe, por supuesto, responder a estas necesidades. De entrada, la introducción está ahí para dirigir la atención hacia los principios, para destacar las líneas de fuerza que surcan estos textos y para recobrar la inspiración de todo ello. No resulta difícil, ya que, para empezar, la inspiración tiene una cara, un nombre: se llama Marcel Mauss. Puesto

que sus enseñanzas han estado en el origen de mis esfuerzos, esta introducción debe construirse a partir de él.

Pero antes de centrarnos en el propio Mauss, hemos de recordar que existen dos tipos de sociología, según sean su punto de partida y su desarrollo general. En la primera se parte, como es natural entre los modernos, de los individuos, para estudiarlos luego en sociedad; a veces, se pretende incluso que la sociedad nace de la interacción de los individuos. En la otra, se parte del hecho de que el hombre es un ser social; se presenta así como algo irreductible a toda composición el hecho global de la sociedad —no de «la sociedad» en abstracto sino, en cada ocasión, de tal o cual sociedad concreta particular, con sus instituciones y representaciones específicas. Ya que hemos hablado de individualismo metodológico en el primer caso, podríamos hablar en éste de holismo metodológico [1]. A decir verdad, este procedimiento se impone en la práctica siempre que nos encontramos ante una sociedad extranjera, y el etnólogo o antropólogo no puede sustraerse a él: no conseguirá comunicarse con la gente que desea estudiar hasta que no domine la lengua que tienen en común, vehículo de sus ideas y valores, de la ideología en que piensan y se piensan. Esta es, en el fondo, la razón por la cual los antropólogos anglosajones, pese a la fuerte inclinación que tienen, debido a su cultura, hacia el individualismo y el nominalismo, no han podido prescindir de Durkheim y de su sobrino, Marcel Mauss.

Hay en las enseñanzas de Marcel Mauss un punto esencial desde el punto de vista de lo que acabamos de decir: el acento puesto en la *diferencia*. Y esto bajo dos aspectos distintos. En primer lugar, un aspecto general. No era propósito de Mauss el detenerse, a la manera de Frazer y de la primera escuela antropológica inglesa, en aquello que las sociedades pudieran tener en común, ignorando sus diferencias [2]. Su tema fundamental, su «hecho social total» es, por definición, un complejo *específico* de una sociedad dada (o de un tipo de sociedad), no superponible a ningún otro. Para aclararlo un poco: no existe hecho sociológico independientemente de la referencia a la sociedad global de la que se trate.

---

[1] La palabra «holismo» figura en el suplemento del *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de André Lalande, Paris, PUF, 1968, 2.ª edición, como poco común en la lengua francesa, con esta definición: «Teoría según la cual el todo es algo más que la suma de las partes» (p. 1254). Para el sentido de la palabra aquí, cf. el glosario al final del libro.

[2] *Homo hierarchicus; le Système des castes et ses implications*, París, Gallimard, coll. «Tel», 1979 (reedición aumentada), p. 324, n. 2. (*Homo hierarchicus, ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Ed. Aguilar, 1979, p. 329, n.º 2); designado como *HH* en adelante. Designaremos asimismo como *HAE I* la obra siguiente: *Homo Aequalis, op. cit.*

Y aquí tenemos el segundo aspecto, más importante aún, si cabe, que el primero: entre las diferencias hay una que domina a todas las demás. Es aquella que separa al observador, como portador de las ideas y valores de la sociedad moderna, de aquellos a los que observa. Mauss pensaba sobre todo en las sociedades tribales, pero el asunto no es esenciamente diferente en el caso de las grandes sociedades de tipo tradicional. Esta diferencia entre *nosotros* y *ellos* se impone a todo antropólogo, y está en todo caso omnipresente en su práctica. Una vez que se supone adquirida la familiaridad con la cultura estudiada, el gran problema consiste, como decía Evans-Pritchard, en «traducir» esa cultura al lenguaje de la nuestra y de la antropología que forma parte de ella. Pero también hay que añadir que esta operación es aún más compleja que una traducción. Mauss insiste a menudo en las trampas que nos esperan, en las dificultades y precauciones que impone esa referencia cardinal. Entre otras cosas, nuestras rúbricas más generales, como la moral, la política o la economía, son difícilmente aplicables a las demás sociedades; no podemos recurrir a ellas más que con circunspección y de manera provisional. A fin de cuentas, para *comprender* de verdad, es necesario —ignorando, si hace falta, estas separaciones— buscar en todo el campo de estudio lo que corresponde *en ellos* a lo que conocemos y *en nosotros* a lo que ellos conocen; dicho de otro modo, hay que esforzarse en construir aquí y allá hechos comparables.

Deberíamos quizás señalar un aspecto general de lo que aquí ocurre. Desde el punto de vista más inmediatamente pertinente para el estudio, el de las representaciones sociales de las que participa, el *observador* forma aquí parte obligada de la observación. El cuadro que presenta no es un cuadro objetivo en el sentido de que el sujeto estaría ausente de él, sino el cuadro de algo que es contemplado por alguien. Ahora bien, sabemos la importancia que tiene esta consideración para la filosofía de la ciencia, que comienza precisamente cuando el cuadro objetivo se pone en relación con el sujeto que lo proporciona. En la antropología de la que hablamos, al igual que en la física nuclear, nos encontramos de entrada en este nivel más radical en el que no se puede hacer abstracción del observador. Reconozcamos que este asunto no aparece totalmente explícito en Mauss. Cuando, a propósito del estudio de la religión, atrae nuestra atención acerca de «quiénes son los que creen eso», no dice «en relación con nosotros que creemos esto», somos nosotros quienes lo añadimos apoyándonos en otros numerosos pasajes en los que Mauss insiste en el carácter particular, más o menos excepcional, de nuestras ideas modernas. La fuerza de esta perspectiva radica en que, a fin de cuentas, todo lo que la antropología social o cultural ha conseguido de esencial está vinculado a ella. Bien es verdad que arrastra consigo, junto

con una complicación creciente, temibles servidumbres que explican quizás su escasa difusión. Únicamente citaré dos: las jergas de la sociología establecida se dejan fuera y, por otra parte, lo universal se aleja en el horizonte; no podemos hablar del «espíritu humano» más que cuando se subsumen en él dos formas diferentes bajo una misma fórmula, o cuando aparecen dos ideologías distintas como dos variantes de una ideología más amplia. Este movimiento de subsunción, siempre renovable, señala al espíritu humano a la vez como su límite y como su principio.

Quitando esta última digresión, he tratado de esquematizar lo menos posible el gran principio, nacido de las enseñanzas de Mauss, que ha presidido todo mi trabajo. Si hiciera falta una confirmación exterior, la encontraríamos en la rotunda afirmación que hace Karl Pelanyi del carácter excepcional del caso moderno con respecto a la economía: en todos los demás casos, lo que llamamos hechos económicos se encuentra insertado en la malla social; únicamente nosotros, los modernos, los hemos extraído de ella al erigirlos en un sistema distinto [3]. Hay, sin embargo, entre Mauss y Polanyi, una diferencia de matiz, y quizás algo más. Para Polanyi, la modernidad, bajo la forma de liberalismo económico, se sitúa en las antípodas de todo lo demás. Para Mauss, parece a veces que todo lo demás conduce a ella: hay momentos en que un resto de evolucionismo viene a cubrir las discontinuidades, aunque éstas estén firmemente reconocidas. Ocurre así cuando hace referencia al gran proyecto durkheimiano de «la historia social de las categorías del espíritu humano», que no dejaba de evocar un desarrollo lineal de la humanidad a la vez que un causalismo sociológico al que Mauss tampoco había renunciado del todo. La crítica radical que hace Polanyi del liberalismo económico y del economicismo revela incluso la distancia existente aquí entre Mauss y nosotros; pero esta distancia no atenta en modo alguno contra la concepción fundamental de Mauss de la comparación y la antropología tal y como la entendemos aquí. El propio Mauss, además, se había distanciado ya discretamente del cientifismo y de aquello que hay en Durkheim de *hybris* sociológica. En sentido amplio, la «historia social de las categorías del espíritu humano» está siempre al orden del día, sólo que se nos presenta como algo infinitamente más complejo, múltiple y arduo que a los entusiastas durkheimianos de principios de siglo. Por otra parte, si leemos atentamente lo que Mauss escribió en 1938 acerca de los resultados de sus investigaciones,

[3] El libro que Karl Polanyi dedicó al caso moderno ha sido traducido al francés: *La Grande Transformation*, París, Gallimard, 1983 (cf. mi prefacio).

nos daremos cuenta de que sus pretensiones son bastante modestas [4].

Dejemos claro que la semblanza que hice de Mauss en 1952, y que se reproduce aquí por expresar lo esencial, no se parece en nada a la apreciación crítica que cabría esperar hoy en día [5]. Se trataba por aquel entonces de presentarlo a unos colegas ingleses que lo conocían poco y que podrían haberse sentido desorientados o repelidos ante una interpretación brillante pero exageradamente abstracta. La situación es diferente en la actualidad, cuando la figura de Mauss goza en todo el mundo dentro de la profesión de un gran prestigio e incluso, lo afirmaría gustoso, de una reverencia poco común —tal vez pasajera, pero que no deja de ser conmovedora para quienes le han conocido—. Por muy difícil que sea la tarea, ha llegado sin duda la hora de realizar una crítica circunspecta pero profunda de las tesis de Mauss y de las interpretaciones que se les ha dado; pero no es este nuestro propósito ahora, ya que sólo nos interesa el fundamento.

En el terreno práctico o metodológico, Mauss nos enseña a mantener siempre una doble referencia. Referencia a la sociedad global por una parte y referencia comparativa recíproca entre lo observado y el observador por otra. Seguidamente, he llegado a esquematizar u objetivizar la oposición entre el observador y lo observado como una oposición entre lo moderno y lo tradicional y, en sentido más amplio, entre lo moderno y lo no moderno. Es cierto que, en la actualidad, este tipo de distinciones suele ser mal acogida. Se dirá con ironía que las oposiciones binarias de esta clase florecieron en el siglo XIX o se opinará, como Mary Douglas, que:

> las oposiciones binarias son un procedimiento analítico, pero su utilidad no garantiza que lo existente (en inglés: *existence*) se divida de este modo. Debemos sospechar de cualquiera que declare que hay dos tipos de gente o dos clases de realidad o de proceso [6].

A esta afirmación responderemos tranquilamente que hay dos maneras de considerar un conocimiento cualquiera: una manera superficial que excluye al sujeto conocedor y una manera profunda que lo incluye. En todo caso, esto bastaría para justificar nuestra distinción.

Sin embargo, el lector no especializado puede, con razón, sorprenderse, ya que estamos sin duda bastante lejos de la imagen que

---

[4] Ver el el principio de la conferencia sobre «La noción de persona», Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, París, PUF, 1950, pp. 333-334.

[5] Ver para algunos detalles mis observaciones en *La Civilisation indienne et nous*, París, A. Colin, 1964, pp. 91-92, y el prefacio a E. E. Evans Pritchard, *Les Nuer*, París, Gallimard, p. IX.

[6] Mary Douglas, «Judgements on James Frazer», *Daedalus*, Fall, 1978 (pp. 151-164), p. 161.

el público tiende a formarse de una «ciencia social». Expliquemos pues someramente cómo se ha apartado de esta última la antropología, especialmente en los últimos decenios. Desde el momento en que abandonamos las ideas ingenuas sobre la determinación de una parte de la vida social por otra («infraestructura y superestructura») y los compartimentos mutiladores de los que he hablado, advertimos el escaso interés que presenta elaborar para los sistemas o subsistemas sociales clasificaciones como las de las especies naturales. Sir Edmund Leach se burló hace tiempo de esta «recolección de mariposas» [7]. Y cuanto más insistimos, más allá de la mera organización social, en los hechos de la conciencia, las ideas y los valores, aquello que Durkheim llamaba las «representaciones colectivas», más tratamos de hacer una antropología «comprensiva», y más difícil resulta comparar sociedades diferentes [8]. Añadamos que las escasas teorías de que disponemos —si el término no resulta demasiado ambicioso— se aplican, en el mejor de los casos, a un tipo de sociedad, a una región del mundo, a un «área cultural»; permanecen a un «bajo nivel de abstracción». Se ha lamentado este hecho, pero si bien constituye una servidumbre, también es la señal distintiva de la eminente dignidad de la antropología: las especies sociales de hombres de los que se trata se imponen a ella en su infinita e irreductible complejidad, como si fuesen hermanos y no objetos.

De hecho, el título dado a mi somera presentación de Mauss sigue siendo válido en la actualidad. Somos una «ciencia en devenir». El aparato conceptual del que disponemos dista mucho de responder a las exigencias de una auténtica antropología social. El progreso consiste en reemplazar poco a poco, a poder ser uno por uno, nuestros conceptos por otros más adecuados, es decir, más liberados de sus orígenes modernos y más capaces de abarcar los datos que hemos empezado desfigurando. Tal es mi convicción: el marco conceptual que sigue siendo el nuestro no solamente es insuficiente y rudimentario, sino que a menudo es engañoso o falaz. Lo más valioso de la antropología son las descripciones y los análisis de una sociedad determinada, las monografías. La comparación entre estas monografías es a menudo harto difícil. Afortunadamente, cada una de ellas encierra ya, hasta cierto punto, una comparación —comparación de orden fundamental entre «ellos» y «nosotros», que hablamos de ellos— y modifica en una medida variable nuestro marco conceptual. Esta comparación es radical, ya que pone en juego las concepciones del

[7] Edmund Leach, *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press, 1961, p. 5.

[8] Ver sobre este punto lo que se dice aquí en el cap. 9 acerca de la tentativa de Clyde Kluckhohn y de su grupo.

propio observador y, a mi juicio, domina todo lo demás. Desde este punto de vista, la manera de concebirnos a nosotros mismos no es, evidentemente, indiferente. De ahí que un estudio comparado de la ideología moderna no constituya para la antropología una materia superflua.

Para completar, hay que añadir a lo que precede —y que deriva directamente de Mauss— un elemento o principio que surgió durante el curso de la investigación y que, combinado con los precedentes, ha permitido desarrollarla. Si consideramos los sistemas de ideas y de valores, podemos ver los diferentes tipos de sociedad como representando otras tantas opciones distintas entre todas las opciones posibles. Pero este punto de vista no basta para sentar la comparación, para formalizarla mínimamente. Para ello es necesario tener en cuenta, en cada sociedad o cultura, la importancia relativa de los niveles de experiencia y de pensamiento que reconoce; es decir, poner en juego los valores de una forma más sistemática de lo que, generalmente, se ha hecho hasta ahora. Nuestro sistema de valores, en efecto, determina todo nuestro panorama mental. Tomemos el ejemplo más sencillo. Supongamos que nuestra sociedad y la sociedad estudiada presentan ambas en su sistema de ideas los mismos elementos A y B. Basta con que una subordine A a B y la otra B a A para que resulten diferencias considerables en todas las concepciones. En otras palabras, la *jerarquía* interna de la cultura es fundamental para la comparación [9].

Recalquemos la estrecha unión, la unidad de este principio con los precedentes: se hace hincapié en la diferencia, es decir, en la especificidad de cada caso; y entre las diferencias, se insiste en la existente entre «ellos» y «nosotros» y, por lo tanto, entre moderno y no-moderno como algo epistemológicamente fundamental. Finalmente, dentro de cada cultura, se insiste en los niveles jerárquicos que presenta, es decir, en los valores como algo esencial a la diferencia y a la comparación: todo ello es lógico. Es verdad que, de hecho, ha sido el campo de estudio indio, al que estaba dedicada mi investigación, el que en cierto modo me ha hecho redescubrir la jerarquía pero, si lo contemplamos retrospectivamente, es evidente que era un elemento necesario para profundizar en la comparación. Así es como, dicho sea de paso, una monografía, el estudio de una sola sociedad, contribuye a formar el marco teórico general. Creo que la introducción de la jerarquía permite desarrollar la inspiración fundamental de Marcel

[9] Para una idea esquemática de tal comparación, se puede acudir a *HH*, § 118. (*HH*, ed. Aguilar, p. 112.)

Mauss. A fin de cuentas, los durkheimianos han acusado claramente la ausencia de este concepto. Por muy incómoda que pueda parecer y por muy balbuciente que aparezca todavía bajo mi pluma, resulta indispensable porque restituye una dimensión importante y descuidada de lo dado.

Si es así —se preguntarán— ¿por qué aparece tan tarde? Para empezar, estos estudios son tan difíciles y tan complejos que siempre están iniciándose, como ya indicamos más arriba. Además, la jerarquía es objeto en nuestras sociedades de una profunda aversión. Finalmente, si bien es la comparación, la discordancia entre dos jerarquías diferentes, la única que impone el reconocimiento del principio jerárquico, observamos por una parte que hay mucho de *implícito* en estos sistemas de representación y, por otra, que *nuestro propio implícito nos resulta relativamente transparente*, de manera que, para el esclarecimiento del conjunto, no resulta inútil que nosotros figuremos en uno de los polos de la comparación. Este es quizá el punto más importante: volvemos a encontrar ahí aquello que hemos llamado la comparación radical, en la que nosotros mismos estamos implicados.

Los dos ensayos que ponen punto final a este volumen aclaran y articulan el concepto de antropología que acabamos de resumir. Son recientes, ya que no podían ver la luz más que cuando el estudio de la ideología moderna hubiese sido suficientemente desarrollado. El primero, «La comunidad antropológica y la ideología» (cap. 8), estaba inicialmente reservado en mi mente para uso interno de la profesión: trata de extraer las consecuencias de la orientación teórica a propósito del estado actual de la disciplina y del lugar que ocupa en el mundo de hoy, y constituye al mismo tiempo un esfuerzo de profundización en la perspectiva maussiana. En este sentido, merece claramente ocupar un lugar aquí.

El último texto (cap. 9) surgió de la ocasión de ofrecer una idea de la jerarquía en un lenguaje más habitual a los antropólogos: el de los «valores». Al atacar de frente el contraste entre moderno y no-moderno, propone en definitiva el esquema de una antropología de la modernidad. Como tal, puede servir de conclusión a este libro, si tenemos en cuenta que la propia investigación no admite por ahora más que una conclusión provisional.

Se comprenderá sin duda, por lo dicho anteriormente, que si la antropología es concebida como aquí lo hacemos, las ideas y valores que nos resultan familiares por ser modernos no le son ajenos sino que, al contrario, forman parte de ella. Todo progreso que pueda rea-

lizarse en su conocimiento será un progreso de la antropología, no sólo en cuanto a su objeto, sino también por lo que respecta a su propio funcionamiento y a su marco teórico. La tesis complementaria, que queda por demostrar o al menos por defender, es que, inversamente, una perspectiva antropológica puede permitirnos conocer mejor el sistema de ideas y valores característico de las sociedades modernas, del que creemos saberlo todo debido a que en él es donde pensamos y vivimos. Es esta una pretensión aparentemente excesiva que, sin embargo, voy a procurar justificar con la ayuda de los cuatro ensayos que siguen (cap. 1-4).

Entiendo por ideología un sistema de ideas y valores que se encuentra vigente en un medio social determinado. Llamo ideología moderna al sistema de ideas y valores característico de las sociedades modernas (la fórmula difiere de la precedente, como veremos en la conclusión).

Para empezar, la perspectiva antropológica o comparada cuenta con una inestimable ventaja: nos permite ver la unidad de la cultura moderna. Mientras permanecemos en el interior de esta cultura, parecemos condenados, a la vez por su riqueza y por su forma propia, a dividirla en fragmentos siguiendo el trazado de nuestras disciplinas y especialidades, y a situarse en uno u otro de sus compartimentos (cf. cap. 9). La adquisición de un punto de vista exterior, la puesta en perspectiva —y quizás ella sola— permite obtener una visión global no arbitraria. Y esto es lo esencial.

La obra se encuentra iniciada desde 1964. En el punto de partida, la trama conceptual de la investigación ha sido facilitada de forma totalmente natural por la inversión del procedimiento necesario para la comprensión sociológica de la India. El análisis de los datos indios había implicado que nos liberásemos de nuestras representaciones individualistas para aprehender conjuntos y, en caso extremo, la sociedad como un todo [10]. Desde este punto de vista, podemos oponer la sociedad moderna a las sociedades no modernas. Y este va a ser el punto de vista fundamental, aunque con precisiones, limitaciones y complicaciones notables. La ideología moderna es individualista —al definirse sociológicamente el individualismo desde el punto de vista de los valores globales [11]—. Pero se trata aquí de una *configuración*, y no de un rasgo aislado, por muy importante que sea. El individuo como valor posee atributos —como la igualdad— e implicaciones o,

[10] *La Civilisation indienne et nous, op. cit.*, ed. 1975, p. 24.

[11] No hemos querido pasar revista aquí a los diferentes términos utilizados, que son definidos de paso en el texto. Para comodidad del lector, hemos reagrupado sus deficiniciones en el glosario situado al final del libro.

concomitantes respecto a los cuales la comparación ha sensibilizado al investigador.

Veamos un ejemplo para destacar la diferencia entre el discurso ordinario y el discurso sociológico de que se trata. Alguien, sin dar una explicación, opone el nacionalismo al individualismo; habrá que entender, sin duda, que el nacionalismo corresponde a un sentimiento de grupo que se opone al sentimiento «individualista». En realidad, la nación, en el sentido preciso y moderno del término, y el nacionalismo —si lo distinguimos del simple patriotismo— coinciden históricamente con el individualismo considerado como valor. La nación es precisamente el tipo de sociedad global que corresponde al reinado del individualismo como valor. No sólo lo acompaña históricamente, sino que la interdependencia entre ambas se impone, de manera que podemos afirmar que la nación es aquella sociedad global que está compuesta por gentes que se consideran a sí mismos como individuos (*HH*, ap. D, p. 379; *HH*, tr., pp. 390-391). Una serie de relaciones de este tipo es la que nos autoriza a designar con el término «individualismo» a la configuración ideológica moderna [12]. He aquí cómo la comparación o, más exactamente, el movimiento de retorno de la India hacia nosotros, nos proporciona el punto de vista, el marco conceptual [13], en cierto modo, que ha de aplicarse a lo dado.

¿Qué es lo dado? Los textos o, al menos, esencialmente los textos. Y esto por dos razones. Primero por comodidad: nuestra civilización es en gran medida —una medida sin precedentes— una civilización escrita, y no podríamos recopilar de otro modo una masa de datos comparables. Y también porque la dimensión histórica es esencial; la configuración individualista de ideas y valores que nos resulta familiar no existe desde siempre ni surgió en un día. El origen del «individualismo» se ha considerado más o menos remoto siguiendo, sin duda, la idea que se tenía de él y la definición que se le daba. Si lo observamos atentamente, dentro de una perspectiva histórica, podemos aclarar la génesis de una configuración mencionada en sus articulaciones principales. De hecho, basta para ello un trabajo a la vez amplio y preciso que, por una parte, recoja los mejores frutos de las distintas disciplinas y que, por otra, no sienta un respeto supersticioso por sus compartimentaciones disciplinarias. Observen únicamente este dato: los famosos tratados políticos de Locke contienen la fe de

[12] El hecho de que haya adoptado como título, debido a la comodidad de la antítesis con la sociedad jerárquica, *Homo Aequalis* no debe interpretarse como si marcara una preeminencia de la igualdad en relación con el individualismo. La igualdad sigue siendo aquí un atributo del Individuo.

[13] Ver el glosario.

bautismo de la propiedad privada; la filosofía «política» de Hegel confiere la forma de Estado a la *comunidad*, opuesta a la simple sociedad (civil).

Se pueden formular toda clase de objeciones a una empresa tal. Ante todo se puede reprochar la inmensidad del campo y la complejidad del objeto a estudiar. Quiero dedicar ahora el espacio necesario para hacer una precisión y eliminar los malentendidos. Admitamos que la empresa no resulta nada sencilla; exige mucho cuidado, rigor y precauciones y, consecuentemente, también le exigirá mucho al lector, a quien no se le podrá ofrecer una explicación continuada y sin lagunas ni el vasto panorama general que el enunciado del trabajo parece prometerle. Admitamos incluso que la amplitud de esta tarea aparece desproporcionada en relación con las fuerzas del investigador que la ha iniciado.

Admitamos todo esto, pero para añadir seguidamente que, a nuestro juicio, los resultados obtenidos hasta ahora justifican ya de por sí la empresa e invalidan la objeción radical que la declara esencialmente imposible. Atendamos un instante a este tipo de objeción: se niega la posibilidad de aprehender en la práctica un objeto tan complejo y vago como es la configuración de ideas y valores que nos proponemos y que, a fin de cuentas, no existe en la realidad y no puede ser más que una construcción mental. Así como no existe espíritu de un pueblo —dirán—, tampoco puede existir, más allá de todas las diferencias entre individuos, medios sociales, épocas, escuelas de pensamiento, lenguas diferentes y culturas nacionales distintas, una configuración común de ideas y valores. Sin embargo, la experiencia nos viene a decir en cierto modo lo contrario ya que, por una parte, ha habido y hay continuidad histórica e intercomunicación y, por otra, como ya constataron Mauss y, sobre todo, Polanyi, la civilización moderna difiere radicalmente de las demás civilizaciones y culturas. Pero precisamente el nominalismo, que asigna realidad a los individuos y no a las relaciones, a los elementos y no a los conjuntos, es muy fuerte entre nosotros. A fin de cuentas, no es sino otro nombre del individualismo o, más bien, otra de sus facetas. Nos proponemos, en definitiva, analizarlo, y él no se deja analizar; en este sentido, la oposición no tiene salida. El nominalismo no quiere reconocer más que a Juan, Pedro y Pablo, pero Juan, Pedro y Pablo sólo son hombres en función de las relaciones que existen entre ellos. Volvamos al asunto que nos ocupa: en un texto determinado, en un autor dado, hay ideas que mantienen entre sí ciertas relaciones, sin las cuales no existirían. Estas relaciones constituyen en cada caso una configuración. A su vez, estas configuraciones varían de un texto a otro, de un autor o de un medio a otro, aunque no completamente, y pode-

mos intentar ver lo que tienen en común en cada nivel de generalización.

De una forma general, resulta equívoco, en ciencias sociales, afirmar como se ha hecho que los detalles, elementos o individuos son más comprensibles que los conjuntos. Veamos más bien cómo, a nuestro juicio, podemos captar objetos tan sumamente complejos como son las configuraciones globales de ideas y valores. Podemos captarlas si las contrastamos con otras, y solamente bajo ciertos aspectos. *En contraste con otras*: la India y, de forma menos precisa, las sociedades tradicionales en general, son el telón de fondo sobre el que se destaca la innovación moderna. *Solamente bajo ciertos aspectos*: he aquí —se objetará— que se introduce de nuevo lo arbitrario. En absoluto. Hemos dicho antes que las ideas o categorías de pensamiento modernas se aplican mal a las demás sociedades. Resulta pues interesante estudiar el nacimiento y el lugar o función de estas categorías. Por ejemplo, observamos entre los modernos la aparición de la categoría económica. Podemos seguir su génesis y este es el tema de la obra ya citada (*Homo aequalis I*). La tarea consiste en hacer un inventario lo más completo posible de las relaciones que esta categoría mantiene con los demás elementos de la configuración de conjunto (el individuo, la política, la moralidad), en ver en qué se diferencia y, finalmente, qué papel desempeña en la configuración global. Constatamos, a fin de cuentas, que la configuración aparece constituida por vínculos necesarios y que la perspectica económica es la expresión acabada del individualismo. Puede ser que en esta búsqueda de relaciones no hayamos visto más que parte de ellas y que algunas se nos hayan escapado. Pero esto sucedería de manera involuntaria y no porque las hubiéramos rechazado deliberadamente. Al menos, las que hemos puesto de manifiesto son razonablemente ciertas.

Hay en lo que precede una aparente paradoja: una consideración que pretende ser global resulta ser incompleta y, por lo tanto, parcial: todo discurso es, en efecto, parcial, como lo quiere el nominalista, pero puede referirse al conjunto, como en este caso, o no. Quizás nuestro discurso siga siendo, las más de las veces, incompleto, pero trata de un objeto global *dado*. Es justo lo contrario de un discurso que, queriéndose completo, versara sobre objetos arbitrariamente *planteados* o escogidos [14]. Esto nos hará ver lo erróneo que sería deducir de la amplitud del objeto estudiado una ambición desmesurada del investigador. La ambición sigue siendo, a fin de cuentas,

[14] En la discusión de un texto recuperado aquí (cap. 1), Roland Robertson desearía que respondiese a todas las preguntas que incluía la sociología de Max Weber (*Religion*, 12, 1982, pp. 86-88). Pero esta investigación se sitúa voluntariamente fuera del paradigma weberiano.

descriptiva y subordinada a lo dado. Si existe *hybris* en algún lugar, no es precisamente ahí, sino más bien en la pretensión que tienen otros autores de construir un sistema cerrado o, incluso, de no conceder sentido a la realidad más que a través de su crítica.

Habría que decir unas palabras acerca de los métodos utilizados para evitar el error y asegurarse el rigor de la investigación. Es verdad que estamos lejos de una investigación antropológica en sentido estricto y, sin embargo, hemos tratado de conservar alguna de las virtudes de la antropología. También es cierto que hemos tomado por objetos textos, y no hombres vivos, y que, consecuentemente, no estamos en condiciones de completar el aspecto consciente con el aspecto observado desde fuera, ni lo ideológico con el «comportamiento». En este sentido, el trabajo sigue siendo antropológica o sociológicamente incompleto, y ya he tratado este tema (*HAE I,* pág. 36-38; *HAE I,* tr., págs. 38-40) al observar que esa dimensión ausente era en cierto modo sustituida por la introdución sistemática de la dimensión comparativa. En otro plano, la antropología se caracteriza por combinar la atención que presta a los conjuntos y el cuidado meticuloso que presta al detalle. De ahí la preferencia por el estudio monográfico e intensivo de conjuntos de dimensión reducida y la exclusión puntillosa de toda intrusión o presuposición, de todo recurso a la idea acabada, al vocablo excesivamente cómodo, al resumen aproximativo y a la paráfrasis personal. Ahora bien, la historia de las ideas es evidentemente un campo privilegiado para todos estos procedimientos, de los que resulta difícil prescindir y que corren el peligro de enmascarar los problemas al hacer prevalecer las opiniones propias del autor. Recurriremos por lo tanto lo más posible a la monografía como, por ejemplo, en la obra citada, el capítulo sobre la Fábula de las abejas, de Mandeville, o el estudio pormenorizado de ciertos pasajes de Adam Smith sobre el valor-trabajo. Este recurso no siempre es posible o suficiente, y habrá que conformarse entonces con fórmulas de compromiso. No podremos prescindir totalmente de los resúmenes pero, al menos, intentaremos controlar estrictamente su redacción. El lector poco atento no advertirá quizás más que algunas de estas precauciones; una lectura más detallada o un estudio especial, por el contrario, las revelarán. En cualquier caso, esto hará comprender al lector por qué no se le ha podido allanar el camino más que en cierta medida y por qué, la mayoría de las veces, se han tenido que evitar los atajos fáciles que cabía esperar.

Sólo me queda presentar brevemente los cuatro estudios que siguen (cap. 1-4). Por lo que respecta a su forma, seguramente decepcionarán al lector. Este se encontrará con una serie de estudios discontinuos y de fechas diversas, cada uno de los cuales, en el original,

debía bastarse a sí mismo; de ahí resultarán repeticiones inútiles, especialmente en lo que se refiere a las definiciones de base. Se han modificado y completado los títulos para poder situarlos mejor dentro del conjunto, pero se ha evitado alterar los textos (salvo, eventualmente, cuando se señala en una nota); y esto no sólo por incapacidad de hacerlo de otra forma, sino también por principio. En cada uno de los textos, en efecto, se condensa un extenso trabajo; el conjunto es el precipitado, o el acta, de la investigación, y al reproducirlo tal como es, el autor se hace responsable de él. Las mismas repeticiones quizás no sean inútiles: los conceptos y definiciones poco familiares ganan en claridad si los recordamos cada vez que los utilizamos.

En cuanto al fondo, situemos ahora estos estudios dentro del conjunto de la investigación que estamos llevando a cabo. Desde los inicios de la obra, he tratado de poner el método a prueba en distintos planos y siguiendo diversas direcciones. En primer lugar, está el marco global, es decir, el enfoque comparativo, antropológico, de la modernidad, el planteamiento jerárquico de la ideología individualista. Este es el tema, como ya hemos indicado, del capítulo 9. Seguidamente, se imponía un primer eje de la investigación, el cronológico: había que seguir a lo largo de la historia el *génesis* y desarrollo de la ideología moderna. En este plano, disponemos actualmente de tres estudios, dos de los cuales figuran aquí. Tratan acerca de períodos históricos diferentes —que no por ello dejan de estar superpuestos— y, sobre todo, acerca de distintos aspectos de la ideología. En el primero se estudia la Iglesia de los primeros siglos, con una extrapolación acerca de la Reforma, y se muestra cómo el individuo cristiano, extraño al mundo en un principio, se encuentra progresivamente cada vez más implicado en él; este es el tema del primer capítulo. El segundo analiza el progreso del individualismo a partir del siglo XIII, a través de la emancipación de una categoría, lo *político*, y del nacimiento de una institución, el Estado; este es el segundo capítulo (y es también, cronológicamente, el primero de estos estudios, de ahí su presentación muy general y su aspecto un tanto arcaico en relación con los desarrollos recientes). Finalmente, un tercer trabajo describe, a partir del siglo XVII, la emancipación de la categoría *económica*, que representa a su vez, en comparación con la religión y la política, la Iglesia y el Estado, un progreso del individualismo. Este trabajo ha cobrado la dimensión de un libro, *Génesis y apogeo de la ideología económica* (*HAE I*), y no puede por tanto figurar aquí. Esto constituye, en suma, si no una génesis completa, sí al menos tres aspectos esenciales de la génesis de la ideología moderna.

Desde un principio, se eligió un segundo eje de investigación: la comparación entre culturas nacionales europeas. En efecto, la ideología moderna reviste formas notablemente diferentes según las dis-

tintas lenguas o naciones y, más exactamente, según las distintas subculturas que corresponden más o menos a estas lenguas y naciones. Si tomamos cada una de estas ideologías más o menos nacionales como variantes de la ideología moderna, debería ser posible, por primera vez, proponer un principio de comparación sistemática y, por lo tanto, de verdadera intercomprensión entre estas variantes —bien sea la francesa, la alemana o la inglesa—, que hasta ahora habían permanecido bastante opacas las unas con respecto a las otras. En la práctica, el trabajo ha versado principalmente sobre la variable alemana comparada —más o menos explícitamente— con la francesa. Encontraremos aquí solamente un artículo sobre «El *Volk* y la nación en Herder y Fichte» (cap. 4). Es breve, pero su tema es absolutamente fundamental en la filosofía social del idealismo alemán y, por otra parte, se trata de una etapa importante en la constitución de la idea moderna de nación. De hecho, la investigación está, en conjunto, bastante avanzada, espero poder aportar pronto nuevos resultados y no he resistido a la tentación, a propósito del hitlerismo (cap. 6), de servirme de puntos de vista generalmente inéditos.

Nos queda un tercer eje de investigación o, más bien, una tercera perspectiva que es en gran medida la resultante de las dos anteriores. ¿Qué ocurre con la ideología moderna una vez que se pone en práctica? ¿Acaso permite el enfoque comparativo de la ideología aclarar los problemas que plantea la historia política de los dos últimos siglos y, en particular, el del totalitarismo considerado como una enfermedad de la sociedad moderna? El cap. 6 es una contribución al estudio del nacionalsocialismo, Se sitúa, por una parte, en el plano general o intercultural del mundo contemporáneo y, por otra, en el de la ideología alemana, de la que aprovechó una crisis histórica. Estudiamos en él el lugar que ocupa el racismo antisemita dentro del conjunto de representaciones que el propio Hitler hace suyas en su libro *Mi lucha*.

Quisiera añadir una breve reflexión sobre ese aspecto, especialmente delicado, del totalitarismo. En un extenso artículo dedicado en gran parte a una consideración harto benévola y penetrante de *HAE I*, M. Vincent Descombes analizó la relación existente entre la sociología de Durkheim, la de Mauss y el totalitarismo [15]. Y se preguntó cuál era la relación entre el holismo de Durkheim y de los suyos y el totalitarismo. ¿Acaso Durkheim, en 1912, no idealizó sin saberlo al futuro nazismo cuando deseaba para nuestras sociedades «horas de

---

[15] Este estudio se ha publicado en *Critique*, 366, noviembre de 1977, pp. 998-1027, con un título bastante inesperado: «Pour elle un français doit mourir» (Para ella, un francés debe morir).

efervescencia creadora»? ¿Y acaso no confesó Mauss su turbación ante semejante acontecimiento (*op. cit.*, págs. 1023-1026)? Y aún hay más: M. Descombes parece sugerir finalmente que reproduzco, a mi vez, la «desventura» de Durkheim, la «catástrofe de la escuela durkheimiana» ante el totalitarismo. Ahora bien, existe una gran diferencia entre la definición del totalitarismo como algo contradictorio que yo doy y que el crítico cita (pág. 1026) y la opinión común de un simple retorno a la comunión primitiva o medieval que Mauss asumía. Parece pues que hubo confusión. Resulta que, a propósito de un aspecto concreto, había señalado la superación de las fórmulas durkheimianas. Al principio de *HH*, cuando distinguía los dos sentidos de la palabra individuo (el hombre particular empírico y el hombre como portador de valores) [16], mostré en una nota (3a), a través del ejemplo de un pasaje del propio Mauss, la necesidad de establecer una distinción. Ahora bien, una vez sentada esta distinción, la confusión que Descombes reprocha a los durkheimianos resulta imposible. Es este el hecho contra el que el crítico no ha sabido precaverse suficientemente. Es cierto que Durkheim vio el individualismo como un valor social [17], pero no lo construyó de forma indeleble en su vocabulario ni acentuó suficientemente la ruptura que este valor establece entre los modernos y los demás [18]; sólo así pudo imaginar para los modernos, en el pasaje de las *Formas elementales* que Descombes resalta, una «efervescencia» comunitaria a la manera de las tribus australianas.

No ocurre lo mismo una vez que se han distinguido los dos sentidos de la palabra «individuo» y se ha planteado sobre esta base la incompatibilidad entre individualismo y holismo (*HH*, # 3); a causa de esto, todo pretendido retorno al holismo en el plano de la nación moderna se revela como una empresa de falsedad y de opresión, y el nazismo aparece como una mascarada. El individualismo es el valor cardinal de las sociedades modernas. Hitler no constituye una excepción a esta regla, y el ensayo que se refiere a él intenta demostrar precisamente que bajo su racionalización racista del antisemitismo subyace un individualismo profundo.

De hecho, el totalitarismo expresa de forma dramática algo que siempre volvemos a encontrar en el mundo contemporáneo: que el

[16] Cf. al final del libro, el glosario, *s.v.* individuo.
[17] Cf. Steven Lukes, *Émile Durkheim*, Penguin Books, 1973, pp. 338 y ss.
[18] Es esa misma distancia que hemos visto acentuarse claramente al pasar de Mauss a Polanyi.

individuo es, por una parte, todopoderoso y que, por otra, está perpetua e irremediablemente amenazado por su contrario.

Es esta una formulación harto vaga, pero es difícil ser más preciso en un plano general. Y sin embargo, en la fase actual por la que atraviesa la investigación, esta coexistencia, en la ideología de nuestro tiempo, del individualismo y su opuesto se impone con más fuerza que nunca. En este sentido, si bien la configuración individualista de ideas y valores es *característica* de la modernidad, no le es coextensiva.

¿De dónde proceden, en la ideología y, en sentido más amplio, en la sociedad contemporánea, los elementos, factores o aspectos no individualistas? Se deben en primer lugar a la permanencia o «supervivencia» de elementos premodernos más o menos generales, como la familia. Pero también se deben a que la propia aplicación de los valores individualistas ha desencadenado una dialéctica completa que ha dado lugar, en ámbitos muy diversos y, para algunos, a partir de finales del siglo XVIII y principios del XIX, a combinaciones en las que mezclan sutilmente con sus opuestos [19].

El asunto es relativamente simple, y bastante claro gracias a Karl Polanyi, en materia económico-social, donde la aplicación del principio individualista, el «liberalismo», se obligó a adoptar medidas de salvaguardia social y desembocó finalmente en lo que podríamos llamar el «postliberalismo» contemporáneo.

En el ámbito de las culturas, nos encontramos con un proceso más complejo, muy importante pero apenas detectado hasta ahora y que resulta de la interacción de éstas. Las ideas y valores individualistas de la cultura dominante, a medida que se propagan por el mundo, sufren modificaciones locales o alumbran formas nuevas. Ahora bien —y este es el punto inadvertido—, esas formas modificadas o nuevas pueden pasar a su vez a la cultura dominante y figurar en ella como elementos modernos de pleno derecho. La aculturación en la modernidad de cada cultura particular puede de esta forma dejar un sedimento duradero en el patrimonio de la modernidad universal. Además, el proceso es a veces acumulativo, en el sentido de que ese mismo sedimento puede a su vez transformarse en una aculturación subsiguiente.

Que no se piense por ello que la ideología moderna se diluye o se debilita a través de estas adaptaciones. Todo lo contrario: el hecho destacable y preocupante es que la combinación de elementos heterogéneos, la absorción por parte del individualismo de elementos ex-

---

[19] He tratado este tema a propósito de las ideas económicas al final de mi prefacio a *La Grande Transformation, op. cit.*

traños y más o menos opuestos trae como resultado una intensificación, un aumento de poder ideológico de las representaciones correspondientes. Nos hallamos aquí en el terreno del totalitarismo, combinación involuntaria, inconsciente e hipertensa de individualismo y holismo.

Además, he introducido esta digresión, que es también una conclusión, a propósito del breve estudio sobre Hitler. El mundo ideológico contemporáneo está entretejido por una interacción de culturas que ha venido produciéndose al menos desde finales del siglo XVIII; está formado por las acciones y reacciones del individualismo y de su contrario. No es este el lugar adecuado para desarrollar esta idea, y sería además prematuro hacerlo, al ser solamente el resultado general de la investigación desarrollada hasta ahora o, mejor dicho, la perspectiva sobre la que esta actúa, como si fuera una faceta por explorar. Esto va acompañado de un deslizamiento de enfoque con respecto al inicio de esta investigación e incluso, en lo que se refiere al vocabulario, de cierta confusión, como si fuera un tributo que hay que pagar por el camino recorrido. Habíamos intentado, en un principio, aislar aquello que es *característico* de la modernidad por oposición a aquello que la precedió y que coexiste con ella, así como describir la génesis de eso que hemos llamado aquí individualismo. Durante esta etapa, hemos tendido a identificar con bastante liberalidad individualismo y modernidad. El hecho que ahora se impone masivamente es que en el mundo contemporáneo, incluso en su parte «avanzada», «desarrollada» o «moderna» por excelencia, e incluso en el terreno únicamente de los sistemas de ideas y valores, el ideológico, hay algo más que lo que habíamos definido diferencialmente como moderno. Es más, descubrimos que numerosas ideas-valores que se podrían tomar como intensamente modernas son en realidad el resultado de una historia a lo largo de la cual modernidad y no-modernidad o, más exactamente, las ideas-valores individualistas y sus contrarios se han combinado íntimamente.

Podríamos por tanto hablar de «postmodernidad» para el mundo contemporáneo, pero nuestra tarea consiste más bien en analizar esas representaciones más o menos híbridas, en seguir dentro de lo concreto las interacciones de las que han surgido y su destino subsiguiente y, en definitiva, en estudiar la historia de la ideología de los dos últimos siglos dentro de una perspectiva intercultural.

I

SOBRE LA IDEOLOGÍA MODERNA

Capítulo 1

GÉNESIS, I. DEL INDIVIDUO-FUERA-DEL-MUNDO AL INDIVIDUO-EN-EL MUNDO *

Este estudio consta de dos partes. La parte principal trata de los primeros siglos del cristianismo. Contemplamos en ella las primeras etapas de una evolución. Un complemento o epílogo muestra, a largo plazo, el desenlace de esta evolución de Calvino **.

---

* Publicado en *Le Debat*, 15, septiembre-octubre 1981, con el título de «la genèse chrétienne de l'individualisme moderne, une vue modifiée de nos origines» (en inglés, *Religion*, 12, 1982, pp. 1-27, cf. la discusión en *ibid.*, pp. 83-91).

** La primera parte es una versión francesa de la Deneke Lecture dada en la Lady Margaret Hall de Oxford en mayo de 1980 (cf. anteriormente *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, sección 6.ª, para 1973-1974). La hipótesis general fue suscitada por un coloquio en *Daedalus* sobre el primer milenario A.C, y les debo mucho a sus participantes, especialmente a Arnaldo Momigliano, Sally Humphreys y Peter Brown, por sus críticas y sugerencias (cf. *Daedalus*, primavera de 1975, para una primera presentación de la hipótesis, que los críticos han contribuido a modificar y ampliar).

El complemento sobre Calvino fue propuesto en un seminario sobre «la categoría de persona» (Oxford, Wolfson College, mayo de 1980).

Los comienzos cristianos del individualismo

Durante los últimos decenios, el individualismo moderno nos ha parecido cada vez más, a algunos de nosotros, un fenómeno excepcional en la historia de las civilizaciones. Pero, si bien la idea de individuo es tan idiosincrática como fundamental, aún falta mucho para que nos pongamos de acuerdo acerca de sus orígenes. Para ciertos autores, sobre todo de aquellos países en los que el nominalismo sigue teniendo fuerza, ha estado presente siempre en todas partes. Para otros, aparece con el Renacimiento, o con el ascenso de la burguesía. Aún con mayor frecuencia, sin duda, y de acuerdo con la tradición descubrimos las raíces de esta idea en nuestra herencia clásica y judeo-cristiana, en variadas proporciones. Para ciertos clasicistas, el descubrimiento en Grecia del «discurso coherente» debe atribuirse a hombres que se concebían a sí mismos como individuos: las tinieblas del pensamiento confuso se habrían disipado bajo el sol de Atenas, el mito rendido ante la razón y este acontecimiento marcaría el principio de la historia propiamente dicha. Sin duda hay algo de verdad en esta afirmación, pero resulta demasiado limitada, tan limitada que en el mundo actual cobra cierto aspecto provinciano. Seguramente exige, como mínimo, ser modificada. Para empezar, el sociólogo tendería, en esta materia, a anteponer la religión a la filosofía, ya que la religión actúa sobre toda la sociedad y está en relación directa con la acción. Esto es lo que hizo Max Weber.

Dejemos de lado, por nuestra parte, toda consideración de causa y efecto y estudiemos solamente configuraciones de ideas y valores, tramas ideológicas, para tratar de llegar a las relaciones fundamentales que las subtienden. Esta es, en términos aproximativos, mi tesis: algún aspecto del individualismo moderno se encuentra ya presente en los primeros cristianos y en el mundo que los rodea, pero no es exactamente el individualismo que nos resulta familiar. En realidad, la antigua forma y la nueva aparecen separadas por una transformación tan radical y compleja que fueron necesarios nada menos que diecisiete siglos de historia cristiana para completarla, y quizás todavía prosigue en nuestros días. La religión ha sido el fermento principal, primero en la generalización de la fórmula y después en su evolución. Dentro de nuestros límites cronológicos, la genealogía del individualismo moderno es, por así decirlo, doble: un origen o accesión de cierta especie *y* una lenta transformación en otra especie distinta. Dentro de los límites de este ensayo, debo conformarme con caracterizar el origen y destacar algunas de las primeras etapas de la transformación. Espero que me disculpen la condensada abstracción de lo que sigue.

Para poder contemplar nuestra cultura dentro de su unidad y es-

pecificidad, es necesario que la pongamos en perspectiva, contrastándola con otras culturas. Sólo así podemos cobrar conciencia de lo que, por otra parte, resulta evidente: el fundamento familiar e implícito de nuestro discurso ordinario. Así, cuando hablamos del «individuo», designamos dos cosas a la vez: un objeto que está fuera de nosotros y un valor. La comparación nos obliga a distinguir analíticamente estos dos aspectos: por un lado, el sujeto *empírico*, que habla, piensa y quiere, es decir, la muestra individual de la especie humana, tal como la hallamos en todas las sociedades; por otro, el ser *moral* independiente, autónomo y, en consecuencia, esencialmente no social, portador de nuestros valores supremos y al que encontramos, en primer lugar, en nuestra ideología moderna del hombre y de la sociedad. Desde este punto de vista, hay dos tipos de sociedades. Allí donde el Individuo es el valor supremo hablaré de *individualismo*; en el caso opuesto, en que el valor reside en la sociedad como un todo, hablaré de *holismo*.

El problema de los orígenes del individualismo consiste *grosso modo* en saber cómo, a partir del tipo general de las sociedades holistas, pudo desarrollarse un nuevo tipo que contradecía esencialmente la concepción común. ¿Cómo fue posible esa transición? ¿Cómo podemos concebir una transición entre estos dos universos antitéticos, estas dos ideologías irreconciliables?

La comparación con la India nos sugiere una hipótesis. Desde hace más de dos mil años, la sociedad india está caracterizada por dos rasgos complementarios: la sociedad impone a cada persona una estrecha interdependencia que sustituye al individuo —tal como lo conocemos— por unas relaciones constrictivas, pero, por otra parte, la institución del renunciamiento al mundo permite alcanzar la plena independencia a cualquiera que escoja esta vía [1]. Accidentalmente, esta persona, el renunciante, es responsable de todas las innovaciones religiosas que ha conocido la India. Además, vemos claramente en ciertos textos antiguos cuál es el origen de esta institución y la comprendemos fácilmente: el hombre que busca la verdad última abandona la vida social y sus constricciones para consagrarse a su propio progreso y destino. Cuando mira tras él el mundo social, lo contempla a distancia, como algo carente de realidad, y el descubrimiento de sí mismo se confunde para él ya no con la salvación en sentido cristiano sino con la liberación respecto a los obstáculos de la vida tal como es vivida en este mundo.

El renunciante se basta a sí mismo, no se preocupa más que de sí

[1] Cf. Dumont, «Le renoncement dans les religions de l'Inde» (1959), en *HH*, apéndice B.

mismo. Su pensamiento es similar al del individuo moderno, con una diferencia esencial, sin embargo: nosotros vivimos dentro del mundo social, mientras que él vive fuera. Por eso he definido al renunciante indio como un «individuo-fuera-del-mundo». En comparación, nosotros somos «individuos-en-el-mundo», individuos mundanos, mientras que él es un individuo extramundano. Voy a hacer un uso intensivo de esta noción de «individuo-fuera-del-mundo» y quisiera llamar la atención sobre esa extraña criatura y su característica relación con la sociedad. El renunciante puede vivir en una ermita solitaria o juntarse con un grupo de colegas de renunciamiento bajo la autoridad de un maestro-renunciante, que representa una «disciplina de liberación» particular. La similitud con los anacoretas occidentales o entre monasterios budistas y cristianos puede ir todavía más lejos. Ambos tipos de congregación, por ejemplo, inventaron independientemente aquello que llamamos el voto mayoritario.

Lo que resulta esencial para nosotros es el abismo que separa al renunciante del mundo social y del hombre-en-el-mundo. En primer lugar, el camino de la liberación está abierto únicamente para aquel que abandona el mundo. La *distanciación* respecto al mundo social es la condición indispensable para el desarrollo espiritual individual. La *relativización* de la vida en el mundo es el resultado inmediato de la renuncia al mundo. Sólo unos occidentales pudieron cometer el error de suponer que ciertas sectas de renunciantes habían tratado de cambiar el orden social. La interacción con el mundo social adoptaba otras formas. En primer lugar, el renunciante depende de este mundo para su subsistencia y, normalmente, se encarga de instruir al hombre-en-el-mundo. Históricamente, se ha desencadenado toda una dialéctica específicamente india que debemos pasar por alto aquí. Recordemos solamente la situación inicial tal como la encontramos todavía en el budismo. Si no se incorpora a la congregación, al laico sólo se le enseña una ética relativa: que sea generoso con los monjes y que evite las acciones excesivamente degradantes.

De todo esto, lo que resulta especialmente valioso para nosotros es que el desarrollo indio se comprende con facilidad y parece realmente «natural». A partir de él, podemos formular la siguiente hipótesis: si el individualismo ha de aparecer en una sociedad de tipo tradicional, holista, será como oposición a la sociedad y como una especie de suplemento en relación a ella, es decir, en forma de individuo-fuera-del-mundo. ¿Cabe acaso pensar que, en Occidente, el individualismo se inició de este modo? Es precisamente lo que voy a tratar de demostrar; cualesquiera que sean las diferencias en el contenido de las representaciones, el mismo tipo sociológico que nos hemos encontrado en la India —el individuo-fuera-del-mundo— está

indudablemente presente dentro del cristianismo y en torno a él a comienzos de nuestra era.

No cabe duda respecto a cuál es la concepción fundamental del hombre nacida de las enseñanzas de Cristo: como dijo Troeltsch, el hombre es un *individuo-en-relación-a-Dios*, lo cual significa, para nuestro uso, un individuo esencialmente fuera del mundo. Antes de desarrollar este punto, me gustaría intentar plantear una afirmación más general. Podemos sostener que el mundo helenístico, al menos en lo que respecta a las gentes instruidas, estaba tan penetrado de esta misma concepción que el cristianismo no hubiese podido triunfar a la larga en este medio si hubiera ofrecido un individualismo de distinta clase. Es esta una tesis muy atrevida que parece, a primera vista, contradecir ciertas concepciones fuertemente asentadas. En realidad, no hace más que modificarlas, y nos permite reunir mejor que con la visión usual numerosos datos dispersos. Se admite generalmente que la transición, en el pensamiento filosófico, de Platón y Aristóteles a las nuevas escuelas del período helenístico presenta una discontinuidad («*a great gap*» [2]): la repentina emergencia del individualismo. Mientras que en Platón y Aristóteles la *polis* era considerada como autosuficiente, ahora es el individuo el que se supone que se basta a sí mismo (*ibid.* p. 125). Este individuo es, o bien considerado como un hecho, o bien planteado como un ideal por epicúreos, cínicos y estoicos todos a la vez. Para ir directamente a la cuestión que nos interesa, está claro que el primer paso dado por el pensamiento helenístico fue el de relegar el mundo social. Podríamos citar ampliamente, por ejemplo, la clásica *Historia del pensamiento político* de Sabine, de la que hemos reproducido ya algunas fórmulas y que cataloga de hecho las tres escuelas como si fueran distintas variantes de «renunciación» (p. 137). Estas escuelas enseñaban la sabiduría, y para convertirse en un sabio hay que renunciar primero al mundo. Un rasgo crítico recorre todo el período bajo diferentes formas; se trata de una dicotomía radical entre la sabiduría y el mundo, entre el sabio y los hombres no iluminados, que siguen siendo víctimas de la vida mundana. Diógenes opone el sabio a los locos; Crisipo afirma que el alma del sabio sobrevive más tiempo después de la muerte que la de los mortales ordinarios. Al igual que en la India, la verdad no puede ser alcanzada más que por el renunciante, asimismo, según Zenón, sólo el sabio sabe lo que es bueno; las acciones mundanas, incluidas las del sabio, no pueden ser buenas, sino solamente preferibles a otras: la adaptación al mundo se obtiene mediante la *relativización* de los valores, el mismo tipo de relativización que he señalado en la India.

[2] Georges H. Sabine, *A History of Political Theory*, Londres, 1963, 3.ª ed., p. 143.

La adaptación al mundo caracteriza desde el principio al estoicismo y, cada vez más, al estoicismo medio y tardío. Esta adaptación seguramente contribuyó a alterar, en opinión de intérpretes posteriores, el carácter extramundano de la doctrina. Los estoicos de Roma ejercieron importantes cargos en el mundo antiguo, y un Séneca ha sido considerado como vecino próximo por ciertos autores de la Edad Media e incluso por Rousseau, que le debe mucho. Sin embargo, no resulta difícil detectar la persistencia del divorcio original: el individuo que se basta a sí mismo sigue siendo el principio, incluso cuando actúa en el mundo. El estoico debe permanecer distanciado, indiferente incluso ante la pena que intenta aliviar. Como dice Epicteto: «Bien puede suspirar [con aquel que sufre] mientras su suspiro no proceda del corazón» [3].

Este rasgo tan sorprendente para nosotros demuestra que, incluso cuando el estoico ha vuelto al mundo de manera ajena al renunciante indio, no se trata para él más que de una adaptación secundaria: en el fondo, sigue definiéndose como extranjero al mundo.

¿Cómo podemos comprender la génesis de este individualismo filosófico? El individualismo constituye para nosotros una evidencia tal que, en el caso presente, lo consideramos sin más como una consecuencia de la ruina de la *polis* griega y de la unificación del mundo —griegos y extranjeros o bárbaros mezclados— bajo la égida de Alejandro. Sin duda se trata de un acontecimiento histórico sin precedentes que puede explicar muchos rasgos, pero no, al menos desde mi punto de vista, la emergencia, la creación *ex nihilo*, del individuo como valor. Hay que mirar ante todo del lado de la propia filosofía. No sólo los maestros helenísticos utilizaron, llegado el caso, elementos tomados de los presocráticos, no sólo los herederos de los sofistas y de otras corrientes de pensamiento que aparecen subyacentes en época clásica, sino que la actividad filosófica, el ejercicio continuado de búsqueda racional realizado por generaciones de pensadores, debe haber nutrido por sí mismo el individualismo puesto que la razón, si bien es universal en principio, actúa en la práctica a través de la persona particular que la ejerce y se sitúa en primer plano ante las demás cosas, al menos de manera implícita. Platón y Aristóteles, después de Sócrates, habían sabido reconocer que el hombre es esencialmente un ser social. Lo que hicieron sus sucesores helenísticos fue, en el fondo, plantear como un ideal superior el del sabio dis-

[3] Citado en Edwyn Bevan, *Stoïciens et Sceptiques* París, 1927, p. 63; trad. del inglés. Este autor ha visto la similitud con el renunciamiento indio. Cita ampliamente el Bhagavad Gita para mostrar el paralelismo con las máximas de los estoicos acerca del desapego (*ibid.*, pp. 75-79). De hecho, el Gita contiene ya la adaptación del renunciamiento al mundo. Cf. «Le renoncement...», *loc. cit.*, sección 4.ª.

tanciado de la vida social. Si tal es la filiación de las ideas, el vasto cambio político, el nacimiento de un Imperio universal que provoca relaciones intensificadas en toda su extensión, debió favorecer sin duda este movimiento. Señalemos que, en este entorno, la influencia directa o indirecta del tipo indio del renunciante no puede ser excluida *a priori*; incluso si los datos resultan insuficientes.

Si fuera necesaria una demostración del hecho de que la mentalidad extramundana reinaba en general entre las gentes instruidas en tiempos de Cristo, la encontraríamos en la persona de un judío, Filón de Alejandría. Filón les enseñó a los futuros apologistas cristianos cómo adaptar su mensaje religioso a un público pagano instruido. Expresó calurosamente su ferviente predilección por la vida contemplativa del que está recluido, a la que ansiaba retornar, y que sólo interrumpió para servir a su comunidad en el terreno político —labor en la que, por otra parte, se distinguió—. Goodenough demostró precisamente cómo esta jerarquía de los dos tipos de vida y aquella otra de la fe judía y la filosofía pagana se reflejan en el doble juicio político de Filón, a veces exotérico y apologético y otras esotérico y hebraico [4].

Volviendo ahora al cristianismo, debo señalar en primer lugar que mi principal guía será el historiador-sociólogo de la Iglesia Ernst Troeltsch. En su voluminoso libro, *Las doctrinas sociales de las Iglesias y grupos cristianos*, publicado en 1911 y que puede considerarse como una obra maestra, Troeltsch había presentado ya una visión relativamente unificada, en los términos adecuados, de «la historia de la Iglesia cristiana en toda su extensión» [5] (p. VIII). Si bien la exposición de Troeltsch puede requerir ser completada o modificada en algunos puntos, mi esfuerzo se centrará esencialmente en tratar de alcanzar, gracias a la perspectiva comparativa que acabo de esbozar, una visión del conjunto aún más unificada y simple, aunque, de momento, no nos ocupemos más que de una parte de este conjunto [6].

---

[4] E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven, 1940.

[5] Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, en *Gesammelte Schriften*, t. I, Tübingen, 1922; Aalen, 1965. Trad. ingl.: *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York, Harper Torchbooks, 1960, 2 vols. (La traducción, más accesible, conserva la numeración de las notas de Troeltsch y no siempre es segura). Las referencias a las páginas dadas en el texto remitirán a esta obra, salvo indicación contraria.

[6] La distancia entre el sentido general del libro de Troeltsch y la formulación presente es pequeña. Así, un penetrante sociólogo, Benjamín Nelson, al notar que el interés, no sólo de Troeltsch sino de los principales pensadores alemanes de los siglos XIX y XX, a partir de Hegel, se ha centrado en la «institucionalización de la cristiandad primitiva», ha enunciado el problema de dos maneras, entre ellas esta: «¿Cómo ha podido una secta ultramundana dar origen a la Iglesia romana?» («Weber, Troeltsch, Jellinek as comparative historical sociologists», *Sociological Analysis*, 36-3, 1975, pp. 229-240; cf. n. p. 232).

La materia nos resulta familiar, por lo que aislaré esquemáticamente algunos rasgos críticos. De las enseñanzas de Cristo y, después, de San Pablo, se desprende que el cristiano es un «individuoenrelación-a-Dios». Hay, como dijo Troeltsch, «individualismo absoluto y universalismo absoluto» en relación a Dios. El alma individual adquiere valor eterno a través de su relación filial a Dios, y en esta relación se basa asimismo la fraternidad humana: los cristianos se reúnen en Cristo, del que son los miembros. Esta extraordinaria afirmación se sitúa en un plano que trasciende el mundo del hombre y de las instituciones sociales, pese a que también estas proceden de Dios. El valor infinito del individuo supone al mismo tiempo el rebajamiento, la devaluación del mundo tal como es: de este modo, se plantea un dualismo, se establece una tensión que es constitutiva del cristianismo y que atravesará toda la historia.

Detengámonos en este punto. Para el hombre moderno, esa tensión entre verdad y realidad se ha convertido en algo muy difícil de aceptar, de evaluar positivamente. Hablamos a veces de «cambiar el mundo» y está claro, si partimos de sus primeros escritos, que el joven Hegel hubiera preferido ver a Cristo declarar la guerra al mundo tal como es. Sin embargo, vemos restrospectivamente que si Cristo, como hombre, hubiera actuado de este modo, el resultado hubiese sido pobre en relación con las consecuencias que sus enseñanzas tuvieron a través de los siglos. En su madurez, Hegel enmendó honorablemente la impaciencia de su juventud al reconocer plenamente la fecundidad del subjetivismo cristiano, es decir, de la tensión congénita al cristianismo [7]. De hecho, si la consideramos de manera comparativa, la idea de «cambiar el mundo» parece tan absurda que acabamos comprendiendo que sólo pudo aparecer en una civilización que, durante mucho tiempo, mantuvo de modo implacable una distinción absoluta entre la vida prometida al hombre y aquella que, de hecho, es la suya. Esta locura moderna tiene sus raíces en aquello que se ha llamado el absurdo de la cruz. Recuerdo a Alexandre Koyré cuando oponía en una conversación la locura de Cristo a la sensatez de Buda. Tienen sin embargo algo en común: la preocupación exclusiva por el individuo, unida a, o más bien basada en, una devaluación del mundo [8]. Es por esta razón por la que ambas religiones son ver-

[7] Cf. *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907, pp. 221-230, 327 y ss., trad. franc.: *L'Esprit du christianisme et son destin*, París, Vrin, 1971. El joven Hegel se veía arrastrado por su ímpetu revolucionario y su fascinación por la *polis* ideal (*ibid.*, pp. 163-164, 297-302, 335). Para sus opiniones en la madurez, cf. Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlín, 1970, pp. 10-11.

[8] El hecho de que la devaluación sea relativa en un caso y radical en el otro es otro

daderamente religiones universales y, por tanto, misioneras, que se han extendido en el espacio y el tiempo y han aportado el consuelo a innumerables hombres. Y es por esto —si se me permite llegar a este extremo— por lo que ambas son verdaderas, al menos en el sentido de que los valores deben ser mantenidos fuera del alcance del acontecimiento si queremos que la vida humana sea soportable, especialmente para una mentalidad universalista.

Lo que ninguna religión india ha alcanzado plenamente y que está presente desde el principio en el cristianismo, es la fraternidad del amor en Cristo y por Cristo, y la igualdad de todos que resulta de ella; una igualdad que, Troeltsch insiste en ello, «existe meramente en presencia de Dios». En términos sociológicos, la emancipación del individuo a través de una trascendencia personal y la unión de individuos-fuera-del-mundo en una comunidad que tiene los pies en la tierra pero el corazón en el cielo quizá pueda ser una definición aceptable del cristianismo.

Troeltsch destaca la extraña combinación de radicalismo y de conservadurismo que se sigue de esto. Conviene estudiar la cosa desde un punto de vista jerárquico. Nos encontramos con toda una serie de oposiciones similares entre este mundo y el más allá, el cuerpo y el alma, el Estado y la Iglesia, el Antiguo y el nuevo Testamento, a las que Caspary denomina «parejas paulinas». Remito para el análisis a su reciente y excelente libro sobre la exégesis de Orígenes [9]. Está claro que en estas oposiciones los dos polos aparecen jerarquizados, incluso cuando no lo parece a primera vista. Cuando Jesucristo enseña a dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, la simetría no es más que aparente, ya que sólo en función de Dios debemos plegarnos a las pretensiones legítimas del César. La distancia creada de esta manera es en cierto sentido mayor que si las pretensiones del César fueran simplemente rechazadas. El orden mundano es relativizado al estar subordinado a los valores absolutos. Estamos ante una dicotomía ordenada. El individualismo extramundano implica reconocimiento y obediencia a las potencias de este mundo. Si trazase una figura, representaría dos círculos concéntricos, el más grande de los cuales simbolizaría el individualismo-en-relación-con-Dios y el más pequeño la aceptación de las necesidades, deberes

asunto. Está claro que el paralelismo más limitado establecido por Edward Conze entre «Buddhism (Mahayana) and Gnosis» descansa en la presencia, subyacente en ambas partes, del individuo-fuera-del-mundo. (Cf. especialmente la conclusión y la última nota en *Le Origini dello Gnosticismo*, Colloquio di Messina, 13-18 de abril de 1966, Leyde, 1967, pp. 665 y ss.

[9] Gerard Caspary, *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*, Berkeley, University of California Press, 1979.

y consuelos de este mundo, es decir, la inserción en una sociedad pagana, y después cristiana, que no ha dejado de ser holista. Esta figura en la que la referencia primaria, la definición fundamental, engloba como si fuera su antítesis a la vida mundana, en la que el individualismo-fuera-del-mundo subordina al holismo normal de la vida social, es capaz de integrar cómodamente todos los principales cambios subsiguientes, tal como Troeltsch los ha formulado. Lo que ocurrirá históricamente será que el valor supremo ejercerá una presión sobre el elemento mundano antitético que encierra. La vida mundana será así contaminada, por etapas, por el elemento extramundano hasta que, finalmente, la heterogeneidad del mundo desaparezca completamente. Entonces, el campo entero será unificado, el holismo desaparecerá de la representación, se concebirá la vida en el mundo como algo que puede acomodarse enteramente al valor supremo y el individuo-fuera-del-mundo se habrá convertido en el individuo-en-el-mundo. Esta es la prueba histórica del extraordinario poder de la disposición inicial.

Quisiera añadir al menos una observación acerca del aspecto milenarista del cristianismo en sus comienzos. Los primeros cristianos vivían a la espera del inminente retorno del Mesías, que establecería el reino de Dios. Esta creencia tuvo probablemente un carácter funcional, en el sentido de que ayudaba a las gentes a aceptar, al menos de forma provisional, la incomodidad de una creencia que no afectaba de manera pertinente a su situación de hecho. Ahora bien, ocurre que el mundo ha conocido en nuestros días una extraordinaria proliferación de movimientos milenaristas, a menudo llamados *cargo cults*, en unas condiciones muy semejantes a las que prevalecían en Palestina bajo la dominación romana. Sociológicamente, la diferencia fundamental estriba precisamente en el clima extra-mundano del período y, particularmente, en la orientación extra-mundana de la comunidad cristiana, que predominó de forma duradera sobre las tendencias extremistas, tanto las de los judíos rebeldes como las de los autores apocalípticos, gnósticos o maniqueos. Visto desde este ángulo, el primer cristianismo parece haberse caracterizado por la combinación de un elemento milenarista y un elemento extramundano, con predominio de este último [10].

Por muy esquemático e insuficiente que resulte este resumen, es-

[10] Sir Edmund Leach ha llamado la atención sobre el aspecto milenarista, pero lo ha visto, un poco rápidamente, como un modelo de «subversión» (Leach, «Melchisedec and the emperor: Icons of subversion and orthodoxy», *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1972*, Londres, 1973, pp. 5-14; cf. también *infra* n. 18. Trad. fr. en *L'Unité de l'homme et Autres Essais*, París, Gallimard, «Bibliothéque des sciences humaines», 1980, pp. 223-261).

pero que haya hecho verosímil la idea de que los primeros cristianos se encontraban, a fin de cuentas, más cerca del renunciante indio que de nosotros mismos, instalados como estamos en un mundo que creemos haber adaptado a nuestras necesidades. De hecho —¿quizás haya que decir «también»?— ha ocurrido a la inversa: nos hemos adaptado a él. Este va a ser el segundo punto de este estudio, en el que consideraremos sucesivamente algunas etapas de esta adaptación.

¿Cómo ha podido el mensaje extra-mundo del Sermón de la montaña influir en la vida de este mundo? En el plano de las instituciones, la relación es establecida por la Iglesia, a la que podemos considerar como una especie de punto de apoyo o cabeza de puente de lo divino y que no se extendió, unificó ni estableció su imperio más que lentamente y por etapas. Pero hacía falta también un instrumento intelectual que permitiese pensar en las instituciones terrestres a partir de la verdad extramundana. Ernst Troeltsch ha insistido mucho sobre el hecho de que la idea de Ley de Naturaleza de los primeros Padres fue tomada de los estoicos. ¿En qué consistía exactamente esa «Ley de Naturaleza ética» de los paganos? Cito a Troeltsch: «La idea directriz es la idea de Dios como Ley de Naturaleza universal, espiritual-y-física, que reina uniformemente sobre todas las cosas y, como ley universal del mundo, ordena la naturaleza, conforma las diferentes posiciones del individuo dentro de ésta y de la sociedad y se convierte, en el hombre, en ley de la razón, la cual reconoce a Dios y se hace de esta manera una con él... La Ley de Naturaleza ordena así, de una parte, la sumisión al curso armonioso de la naturaleza y al papel asignado a cada uno dentro del sistema social, y de otra, la elevación interior por encima de todo eso, la libertad ético-religiosa y la dignidad de la razón que, al ser una con Dios, no podría ser alterada por ningún suceso exterior o sensible.» (p. 52.)

Podríamos objetar respecto a la relación especial con el estoicismo afirmada por Troeltsch que estas concepciones se habían difundido ampliamente en la época y que Filón, así como, dos siglos más tarde, los Apologistas tomaron tanto o quizás más de otras escuelas de pensamiento. A esto respondió Troeltsch por adelantado que «el concepto de una Ley de Naturaleza ética de la cual derivan todas las reglas jurídicas y las instituciones sociales es una creación de la *Stoa* [11], y será en el plano de la ética donde construirá la Iglesia su doctrina social medieval, «una doctrina sin duda imperfecta y confusa desde el punto de vista científico, pero que iba a cobrar en la práctica la más alta significación cultural y social y convertirse en algo así como el dogma de civilización de la Iglesia» (p. 173). Este préstamo

[11] Troeltsch, «Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht», *Gesamm. Schriften*, t. IV (pp. 166-191), pp. 173-174.

parece completamente natural desde el momento en que admitimos que el estoicismo y la Iglesia estaban ambos vinculados a la concepción extra-mundana y a la relativización concomitante de la vida en el mundo. Después de todo, el mensaje de Buda al hombre-en-el-mundo como tal era de la misma naturaleza: la moralidad subjetiva y la ética constituyen la articulación entre la vida en el mundo y los imperativos sociales por un lado y la verdad y los valores absolutos por otro.

Encontramos en el fundador de la *Stoa*, tres siglos antes de Cristo, el principio de todo el desarrollo posterior. Para Zenón de Citio —más profeta que filósofo, según Edwyn Bevan [12]— el Bien es lo que hace al hombre independiente de todas las circunstancias exteriores. El único Bien es interior al hombre. La voluntad del individuo es la fuente de su dignidad y de su integridad. Mientras adapte su voluntad a todo lo que el destino pueda reservarle, se encontrará a salvo, al abrigo de todos los ataques del mundo exterior. Como en el mundo reina Dios, o la Ley Natural, o la razón —al tornarse la naturaleza razón en el hombre—, este mandato es lo que Troeltsch llama la Ley de Naturaleza *absoluta*. Además, pese a que el sabio permanece indiferente a las cosas y a las acciones exteriores, puede sin embargo distinguirlas por su mayor o menor conformidad respecto a la naturaleza o a la razón: ciertas acciones son *relativamente* recomendables en comparación con otras. El mundo es relativizado como debe ser y, sin embargo, se le pueden atribuir ciertos valores, *valores relativos*. Esta es en esencia la Ley de Naturaleza relativa que será tan ampliamente utilizada por la Iglesia. Estos dos niveles de la Ley se corresponden con dos imágenes de la humanidad, en el estado ideal y en el estado real. La primera es el estado de naturaleza —como en la *cosmópolis* ideal de Zenón o, más tarde, en la utopía de Yámbulo [13]— que los cristianos identificaron con el estado del hombre antes de la Caída.

En cuanto al estado real de la humanidad, conocemos bien el estrecho paralelismo existente entre la justificación por Séneca de las instituciones como resultado de la maldad de los hombres y, al mismo tiempo, como remedio para ésta, y las opiniones similares de los cristianos. Lo que Troeltsch considera esencial es el aspecto racional, es decir, el hecho de que la razón pueda aplicarse a las instituciones reales, bien sea para justificarlas teniendo en cuenta el estado presente de la moralidad, bien para condenarlas como contrarias a la natu-

[12] Cf. n. 3 *supra*.
[13] J. Bidez, «La cité de monde et la cité du soleil chez les stoïciens», *Bulletin de l'académie de Belgique*, Lettres, serie V, vol. 18-19, pp. 244 y ss.

raleza, o también para moderarlas o corregirlas con la ayuda de la razón.

Así defendió Orígenes contra Celso que las leyes positivas que contradicen a la ley natural no merecen recibir el nombre de leyes (Caspary, *op. cit.*, p. 130), lo cual justificaba el rechazo de los cristianos a rendir culto al emperador o a matar a su servicio.

Hay un punto acerca del cual el libro de Troeltsch requiere un *addendum*. Le faltó reconocer la importancia de la realeza sacra a partir de la época helenística. La ley natural, como ley «no escrita» o «animada» (*empsychos*), está encarnada en el rey. Está claro en Filón, que habló de «leyes encarnadas y racionales», y en los Padres. Para Filón, «los sabios de la historia antigua, los patriarcas y padres de la raza presentan a lo largo de sus vidas una serie de leyes no escritas, que Moisés escribió más tarde... En ellos, la ley se cumple y se hace personal (Hirzel *in* Troeltsch, n. 69). Y Clemente de Alejandría escribía que Moisés estaba «inspirado por la ley y era por lo tanto un hombre regio» [14]. Este rasgo es importante, ya que estamos aquí ante el tipo primitivo, sagrado, de soberanía, el del rey-divino o rey-sacerdote, representación muy extendida que estaba presente en el mundo helenístico y, más tarde, en el mundo bizantino [15] y que volveremos a encontrarnos.

Las opiniones y actitudes de los primeros Padres en materia social —sobre el Estado y el príncipe, la esclavitud, la propiedad privada— son estudiados normalmente por los modernos separadamente y desde un punto de vista interior al mundo. Los comprenderemos mejor desde un punto de vista extra-mundano, si recordamos que todo era percibido a la luz de la relación del individuo con Dios y su concomitante, la fraternidad de la Iglesia. Parece como si el fin último consistiese en una relación ambivalente respecto a la vida en el mundo, ya que el mundo por el cual peregrina el cristiano en esta vida es a la vez un obstáculo y una condición para su salvación. Lo mejor es considerar todo esto jerárquicamente, puesto que la vida en el mundo no es directamente rechazada o negada, sino solamente relativizada en relación con la unión con Dios y la beatitud en el más allá a la que está destinado el hombre. La orientación ideal hacia el fin trascendente, al igual que un imán, produce un campo jerárquico en el cual debemos esperar encontrarnos situada a cada cosa mundana en su sitio.

La primera consecuencia tangible de esta relativización jerárquica

[14] Arnold A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustus*, Tübingen, 1959-1969, 3 vol., t. II, p. 189.

[15] F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Origins and Background*, Washington, 1966, 2 vol.

es un notable grado de libertad en la mayoría de los asuntos de este mundo. Como estos no son importantes por sí mismos sino sólo en relación con el fin, pueden producirse amplias variaciones según el temperamento de cada pastor o autor y, sobre todo, según las circunstancias. Más que buscar reglas fijas, conviene situar en cada caso los límites de la variación permitida. Estos están claros en principio: por un lado, el mundo no puede ser pura y simplemente condenado, como ocurre con los heréticos gnósticos; por otro, no debe usurpar la dignidad que sólo a Dios le corresponde. Y podemos suponer que en aquellas materias relativamente más importantes, la variación será menor que en las demás.

Un autor reciente ha destacado la especie de flexibilidad que está en juego. Al estudiar la exégesis de Orígenes, Caspary ha mostrado admirablemente cómo (lo que para mí constituye) la oposición fundamental actúa a diferentes niveles y con distintas formas y constituye una red de significación espiritual, una jerarquía de correspondencias [16]. Aquello que resulta verdadero para la hermenéutica bíblica puede aplicarse también a la interpretación de los datos brutos de la experiencia. Decía hace un instante que podemos jerarquizar las cosas de este mundo según su relativa pertinencia para la salvación. Sin duda esto último no está sistemáticamente expuesto en nuestras fuentes, pero sí hay al menos un ángulo desde el cual la relativa diferencia de valor debe ser tomada en cuenta. He demostrado en otro lugar que el mundo moderno ha sustituido la tradicional primacía de las relaciones entre los hombres por la de las relaciones entre hombres y cosas. Con respecto a este punto, la actitud de los primeros cristianos no deja lugar a dudas, ya que las cosas no pueden constituir más que medios o impedimentos en la búsqueda del reino de Dios, mientras que las relaciones entre los hombres tienen lugar entre sujetos hechos a imagen y semejanza de Dios y destinados a la unión con él. Quizás sea aquí donde el contraste con los modernos aparece más marcado.

Podemos por lo tanto suponer, y comprobamos, que la subordinación del hombre dentro de la sociedad, bien sea en el Estado o en la esclavitud, plantea unas cuestiones más vitales para los primeros cristianos que la atribución permanente de posesiones a determinadas personas, es decir, la propiedad privada de las cosas. Las enseñanzas de Jesús sobre la riqueza como impedimento y la pobreza como ayuda para alcanzar la salvación se dirigen a la persona de ma-

---

[16] Caspary distingue, de hecho, cuatro dimensiones de contraste o «parámetros», entre los cuales retiene sólo uno como jerárquico (*op. cit.*, pp. 113-114), pero es fácil adivinar que la jerarquía se extiende a todos.

nera individual. En el plano social, la regla secular de la Iglesia es bien conocida, y es una regla de uso y no de propiedad. Poco importa a quién pertenece la propiedad mientras ésta sea utilizada para el bien de todos y, en primer lugar, de todos aquellos que están necesitados, puesto que, como dice Lactancio (*Div. Inst.*, III; 21, contra el comunismo de Platón), la justicia es un asunto del alma y no de las circunstancias exteriores. Troeltsch expresó en términos acertados cómo el amor en el seno de la comunidad traía consigo el desprendimiento con respecto a los bienes (n. 57 y p. 114 y ss., 131 y ss.). Por lo que sabemos, podemos suponer que, debido a la falta de insistencia dogmática en esta materia, las jóvenes Iglesias, pequeñas y, en gran medida, autónomas, pudieron variar su tratamiento de la propiedad, poniendo quizás algunas de ellas todo en común en un momento determinado mientras que sólo era uniforme la exhortación a ayudar a los hermanos desfavorecidos.

Los estoicos y otros habían proclamado la igualdad de los hombres como seres razonables. Quizás estaba más profundamente arraigada en el mismo corazón de la persona, la igualdad cristiana, pero era asimismo una cualidad extramundana. «No puede haber ni judío ni griego... ni esclavo ni hombre libre... ni varón ni hembra, puesto que todos vosotros sois *un hombre en Jesucristo*», como dice Pablo, y Lactancio dirá: «Nadie es, *a los ojos de Dios*, ni esclavo ni amo... Todos somos... sus hijos». La esclavitud era cosa de este mundo, pero constituye un indicio del abismo que nos separa de estas gentes el hecho de que aquello que para nosotros vulnera el principio mismo de la dignidad humana era para ellos una contradicción inherente a la vida en este mundo, que el mismo Cristo había asumido para redimir a la humanidad, haciendo así de la humildad una virtud cardinal para todos. Todo el esfuerzo para alcanzar la perfección estaba volcado hacia el interior, como corresponde a un individuo-fuera-del-mundo. Esto se aprecia muy bien, por ejemplo, en el plano «tropológico» de la exégesis de Orígenes, en el que todos los sucesos bíblicos son interpretados como si tuvieran por teatro la vida interior del cristiano (Caspary, *op. cit.*).

Por lo que respecta a la subordinación política, el tratamiento que le da Troeltsch puede sin duda mejorarse. Este sigue a Carlyle: la actitud con respecto a las leyes aparece determinada por las concepciones de la Ley de Naturaleza, pero el poder que dicta las leyes es visto de distinta forma y concebido como divino [17]. De hecho, la ley

[17] En una obra clásica, por otra parte, A. J. Carlyle ha tratado, en dos capítulos separados, acerca de la «igualdad natural y del gobierno» y de la «autoridad sagrada del príncipe». R. W. y A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the*

natural y la realeza sacra no eran tan ajenas la una respecto a la otra. He aquí otro caso en el que conviene adoptar un enfoque jerárquico. El punto esencial lo encontramos en Pablo: todo poder procede de Dios. Pero en el marco de este principio global hay espacio para la restricción o la contradicción. Está claro en un comentario sobre Pablo del gran Orígenes en su *Contra Celsum*:

> Él dice: «No hay más poder que el de Dios.» Entonces alguien podría alegar: ¿Cómo? ¿También ese poder que persigue a los servidores de Dios... es de Dios? Responderemos brevemente a esto. El don de Dios, las leyes, son para el uso, no para el abuso. Habrá en verdad un juicio de Dios contra aquellos que administran el poder que han recibido según sus impiedades y no según la ley divina... Él [Pablo] no habla de esos poderes que persiguen a la fe, ya que en ese caso debemos afirmar: «Conviene obedecer a Dios, y no a los hombres», sino sólo del poder en general (Troeltsch, n. 73).

Vemos claramente aquí cómo una institución relativa ha sobrepasado sus límites y ha entrado en conflicto con el valor absoluto.

Al ser contraria al valor último de los cristianos, la subordinación política resultaba de la Caída, y encontraba su justificación en la Ley de Naturaleza relativa. Ireneo dice: «Los hombres han caído [lejos] de Dios... [y]... Dios le ha impuesto el freno del miedo a otros hombres... para impedirles que se devoren unos a otros como peces.» La misma opinión fue aplicada, un poco más tarde, por Ambrosio a la esclavitud, quizás porque ésta era considerada como un asunto individual, mientras que el Estado constituía una amenaza para toda la Iglesia. (Resulta sorprendente que no se haya dado una explicación de la propiedad privada, salvo por parte de Juan Crisóstomo, que era un personaje excepcional.) Aquí, de nuevo, conviene introducir alguna variación. Por una parte, el Estado y el emperador son queridos por Dios como cualquier cosa sobre la tierra. Por otra, el Estado es a la Iglesia lo que la tierra al cielo, y un mal príncipe puede significar un castigo enviado por Dios. Generalmente, no hay que olvidar que, desde la perspectiva exegética, la vida sobre la tierra después de Cristo es una mezcla: él abrió una etapa de transición entre el estado de los hombres aún no redimidos del Antiguo Testamento y el pleno cumplimiento de la promesa esperada con el retorno del Mesías (Caspary, *op. cit.*, pp. 176-177). En el intervalo, los hombres no poseen el reino de Dios más que dentro de sí mismos.

Hemos expuesto ya de manera somera las opiniones de los Pa-

West, t. I, por A. J. Carlyle, «The Second Century to the Ninth», Edimburgo y Londres, 1903.

dres de los primeros siglos en materia social y política, a excepción de san Agustín, al que hemos de considerar aparte [18]. No sólo porque nos situamos con él en pleno siglo V, en un Imperio cristianizado, sino sobre todo porque la originalidad del pensador renueva el marco conceptual heredado por él. Como sabemos, san Agustín expresó el cristianismo con una intensidad de pensamiento y sentimiento absolutamente nueva. Con él, el mensaje cristiano de Pablo adquiere toda su profundidad, toda su paradójica grandeza. Agustín elevó su religión a un nivel filosófico sin precedentes, y, al hacerlo, anticipó al mismo tiempo el porvenir, hasta tal punto coincide su inspiración personal con la fuerza motriz, el principio cardinal del desarrollo subsiguiente. En lo que a nosotros se refiere, la historia exige que saludemos aquí al genio. Sin duda nuestro sentimiento es tanto más fuerte cuanto que sabemos por los escritos de Agustín qué límites humanos, qué sufrimientos y esfuerzos tuvo que atravesar para elevarse tan alto. Esto es en todo caso lo que hace que sea difícil hablar dignamente de él, formarse una idea adecuada de la amplitud y profundidad de su pensamiento; es necesario, sin embargo, incluso en este breve ensayo, que le dediquemos un pequeño hueco —digamos una capilla en la que, al honrarlo, podamos beneficiarnos de su extraordinaria penetración—.

Agustín es un hombre de su tiempo y, sin embargo, prefigura, apunta infaliblemente lo que va a ocurrir. Así es como su influencia, o su línea intelectual, se extenderá a lo largo de la Edad Media y mucho más allá. Piénsese en Lutero, en los jansenistas e incluso en los existencialistas. En consecuencia, corremos el peligro de malinterpretarlo, aunque quizás la perspectiva esbozada aquí nos permitirá situarlo mejor, comprenderlo mejor.

Así, por lo que se refiere a lo que nos ocupa directamente aquí, no basta con decir que, en comparación con sus predecesores, Agustín restringe el campo de aplicación de la Ley de Naturaleza y amplía el de la Providencia, el de la voluntad divina. Introduce un cambio más radical. En vez de aceptar la realeza sagrada, subordina absolutamente el Estado a la Iglesia, y es en este marco donde la Ley de Naturaleza conserva un valor limitado.

Así, observamos claramente un doble desarrollo del tema del Estado en la *Ciudad de Dios* (cf. Troeltsch, n. 73). Tras admitir con Ci-

[18] Nos apartamos así un poco de Troeltsch, a la vez que utilizamos principalmente sus citas, y más aún de Carlyle, en el que Troeltsch se apoyaba. No he tenido acceso a la obra que Troeltsch consagró, por otra parte, a Agustín (*Agustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, Munich, 1915). Otras referencias: Etienne Gilson, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, París, 1969; Peter Brown, *La Vie de saint Augustin*, trad. J. H. Marrou, París, 1971.

cerón que el Estado está basado en la justicia, Agustín comienza afirmando con fuerza que el supuesto Estado que no rinde justicia a Dios y a la relación del hombre con Dios no conoce la justicia y, en consecuencia, no es tal Estado. Dicho de otra forma, no puede haber justicia allí donde la dimensión trascendente de la justicia brilla por su ausencia. Es este un juicio normativo, una cuestión de principio (*CD*, XIX; 21). Más adelante, retomará la cuestión: una vez sentado este principio, ¿cómo podemos reconocer pese a todo que el pueblo romano posee cierta realidad empírica si no es tal pueblo, o tal Estado, en el sentido normativo? Pues bien, podemos reconocer que el pueblo romano está unido en torno a algo, incluso si este algo no es, como debería ser, la verdadera justicia. Empíricamente hablando, un pueblo es una reunión de seres razonables unidos por el amor común a algo, digamos que por valores comunes, y es mejor o peor según estas razones sean mejores o peores (*CD*, XIX, 24). No comprendemos cómo Carlyle pudo decir de Agustín que su concepción de la justicia era insuficiente (p. 175); en general, el comentario de Carlyle ronda la incomprensión sistemática (*op. cit.*, pp. 164-170).

Mirémoslo más detenidamente. Hasta entonces, los cristianos habían concebido el Estado, y el mundo en general, como congénitamente opuesto e independiente con respecto a la Iglesia y al dominio de la relación del hombre con Dios. Lo que hace Agustín es reclamar que el Estado sea juzgado desde el punto de vista trascendente al mundo de la relación del hombre con Dios, que es el de la Iglesia. Hay en ello una pretensión teocrática, un paso adelante en la aplicación de los valores supramundanos a las circunstancias de este mundo. Agustín anuncia aquí el desarrollo general de los siglos venideros. En el lenguaje de Gregorio el Grande: «Que el reino terrestre sirva al reino celeste» (o sea su esclavo: *famuletur*) (*Ep.* 65).

Lo que sucede aquí es característico de la actitud global de Agustín, de su reivindicación radical, revolucionaria. Cristianizar de este modo la justicia no sólo supone obligar a la razón a inclinarse ante la fe, sino conminarla a que reconozca un parentesco en relación con ella, e implica ver en la fe algo así como la razón elevada a una potencia superior. Esto representa nada menos que una nueva forma de pensamiento que corresponde a la inmanencia-y-trascendencia de Dios. Tal ha sido la pretensión aparentemente extravagante de Agustín: filosofar a partir de la fe, situar la fe —la experiencia de Dios— en la base del pensamiento racional. Seguramente los antiguos pudieron ver en ello una *hybris*; nosotros podemos sostener sin embargo que todos los filósofos hacen lo mismo, en el sentido de que toda filosofía parte de una experiencia personal y de una tendencia, si no de una intención, personal. El acontecimiento, el hecho que debemos reconocer en el plano de la historia universal es que aquí comienza,

bajo la invocación del Dios cristiano, la era moderna, a la que podemos considerar como un esfuerzo gigantesco por reducir el abismo inicialmente abierto entre la razón y la experiencia. (Debo reconocer que la inmensidad del fenómeno desborda mis conceptos habituales y me obliga a emplear la retórica.) Agustín inaugura una lucha milenaria, siempre renaciente, proteiforme y existencial, entre la razón y la experiencia que, a fuerza de propagarse de un nivel a otro, modificará a fin de cuentas la relación entre lo ideal y lo real, y de la que somos en cierto modo un producto.

Esta sorprendente mutación tiene una serie de consecuencias en el dominio restringido que nos ocupa. En primer lugar, una acentuada insistencia en la igualdad: Dios «no ha querido que la criatura dotada de razón hecha a su imagen y semejanza ejerciera su dominación sobre otras criaturas que no fueran aquellas que están desprovistas de razón, no (ha situado) al hombre por encima del hombre, sino al hombre por encima de los animales. Así, hizo a los primeros hombres justos pastores de rebaños, y no reyes de hombres». He aquí una afirmación que prácticamente podría ser estoica, pero el vocabulario y el tono nos hacen pensar casi en John Locke. Le sigue inmediatamente la afirmación del pecado, tan categórica como la del orden natural ya que «naturalmente, la esclavitud es justamente impuesta al pecador», resultando el castigo de la propia Ley de Naturaleza infringida por el pecado (*CD*, XIX, 15). Es justo que el hombre que se ha hecho esclavo del pecado se convierta en esclavo del hombre. Esto último se aplica tanto a la dominación política como a la esclavitud, pero resulta sorprendente que la consecuencia sólo sea explícitamente sacada para la esclavitud; sin duda porque es ahí donde la sujección del hombre por el hombre resulta más flagrante, y la igualdad natural querida por Dios más directamente contradecida. Al amo, se le recuerda que el orgullo puede serle tan funesto como la humildad saludable para el servidor. (Vemos aquí cómo la subordinación en las relaciones sociales no es rechazada en principio.)

Agustín se interesa poco por la propiedad. Sólo trata de ella incidentalmente en su lucha contra los donatistas. Estos hacían valer frente a la confiscación de sus iglesias por el gobierno imperial que habían adquirido sus propiedades mediante el trabajo —anticipándose así al futuro argumento de Locke, como ha señalado Carlyle—. Está claro que para Agustín la propiedad privada es exclusivamente un asunto de «derecho humano y positivo» (Carlyle, *op. cit.* pp. 140-141).

Creo que Troeltsch, siguiendo a Carlyle, no le hace justicia a la originalidad del pensamiento de Agustín, por lo que haré algunas observaciones a propósito de aquellos mismos pasajes a los que se refieren. Recordemos primero que, como para la mayoría de los anti-

guos, griegos o romanos, el hombre es para Agustín una criatura social. Él mismo era, por otra parte, una persona eminentemente sociable en su vida cotidiana. Además, la idea de jerarquía no le era en absoluto ajena. Hay una jerarquía del alma y del cuerpo, tanto más marcada cuanto que el cuerpo posee para Agustín un valor, una dignidad, que ciertamente no poseía en, pongamos por caso, Orígenes[19]. Es a través del alma como nos relacionamos con Dios; existe por lo tanto una cadena de subordinación, de Dios al alma y del alma al cuerpo. Agustín escribe lo siguiente a propósito de la justicia y de su relación con el Estado: «... cuando un hombre no sirve a Dios, ¿qué cantidad de justicia podemos suponer que existe en él? Porque si un alma no sirve a Dios, no puede en justicia gobernar al cuerpo, al igual que la razón de un hombre no puede controlar los elementos que hay en el alma» (*CD*, XIX; 21; XIX; 23).

Creo sin embargo que podemos detectar detalladamente, en Agustín, un sutil avance del individualismo. El Estado es un conjunto de hombres unido por un acuerdo en torno a los valores y a la utilidad común. La definición procede de Cicerón, pero no es tan individualista en éste como en la traducción. En un pasaje que cita Agustín al referirse por primera vez a la cuestión en la *Ciudad de Dios*, la concordia de la multitud dentro del Estado es la de los diferentes tipos de gente, alto, bajo, mediano, y se la compara con los diferentes sonidos dentro de la música (*CD*, II; 21); pero esta referencia a un conjunto no es mantenida por Agustín, y nos da la impresión de que para él el Estado se compone de individuos, mientras que sólo la Iglesia constituiría un organismo.

La definición en *Contra Faustum* (XXII; 7, Troeltsch, n. 69) de lo que llamamos generalmente Ley de Naturaleza se acerca a aquella de Cicerón que fue celebrada por Lactancio (Troeltsch, *ibid.*), y sin embargo difiere de ella sutilmente: «La ley eterna es la razón divina o voluntad de Dios, que exige que se preserve el orden natural y prohíbe que se altere». Todo lo anterior está en Cicerón, salvo las palabras «voluntad» y «orden natural». Si no me equivoco, la introducción de estas palabras tiene como resultado dividir en dos lo que era para Cicerón la Ley de Naturaleza: por una parte está el orden, establecido por Dios, y por otra la ley, que también procede de Dios pero que únicamente está en manos de los hombres. ¿Quizás no suponga ir demasido lejos afirmar que se hace más netamente hincapié

[19] Sobre la actitud respecto al grupo, como diferente, asimismo, de la de los filósofos paganos, ver ahora el interesante estudio de Maria Daraki, «L'émergence du sujet singulier dans les *Confessions* d'Augustin», *Esprit*, febrero de 1981, pp. 95-115, especialmente pp. 99 y ss.

a la vez en la trascendencia de Dios y en el dominio distinto del hombre?

Ocurre algo semejante a propósito del orden y de la justicia. Los dos aparecen definidos en el lenguaje de la justicia distributiva. El orden es (*CD*, XIX; 13) «aquella disposición que sitúa en su respectivo lugar a las cosas *semejantes* y diferentes»; la justicia es «aquella virtud que distribuye a cada uno lo que se merece» (*CD*, XIX; 21). En otro texto (*De. Div. Quest.*, 31, Troeltsch, n. 73), «la justicia es aquella disposición de ánimo que, una vez asegurada la utilidad común (*conservata*), confiere a cada uno su dignidad». Como cosa sorprendente, la justicia opera aquí en relación con los individuos en el interior de un orden o un todo (la utilidad común), pero al margen de este orden o todo —en el sentido de que no se dice que la justicia sirva al mismo tiempo mediante esta operación—.

Me parece que basta con relacionar estos tres pasajes para percibir que indican en cierto modo una dirección que nos resulta familiar a nosotros los modernos: una creciente distancia entre la naturaleza y el hombre, una tendencia a aislar, bajo la égida de un orden querido por Dios, un mundo de hombres considerados esencialmente como individuos y que no mantienen más que una relación indirecta con el orden.

Algo semejante viene con frecuencia a la mente del lector de la *Introducción al estudio de san Agustín* de Etienne Gilson. Así, percibimos un deslizamiento sutil entre la teología de Plotino y la de Agustín, desde una estructura jerárquica hasta una jerarquía algo sustancializada. Gilson señala que las sucesivas entidades engendradas por el Uno en Plotino son cada una un poco inferior a la precedente, de manera que forman una escala descendente regular, empezando por la Inteligencia, seguida del Alma. En Agustín, el Hijo y el Espíritu Santo son iguales al Padre y forman uno con él; después, por debajo de ellos hay un intervalo, el intervalo existente entre generación y creación (Gilson, pp. 143-144).

Pero volvamos a las implicaciones del estatuto dependiente del Estado: ciertos bienes terrestres reales, como la paz, no pueden ser procurados independientemente de los bienes superiores: la paz no se obtiene, como imaginan los soberanos, a través de la guerra y de la victoria (*CD*, XV; 4). Esta distanciación permite a Agustín contemplar con frialdad los horrores de la historia: los Estados tienen su origen la mayoría de las veces en el crimen y en la violencia; Rómulo, al igual que Caín, mató a su hermano (*CD*; XVIII, 2). Esto nos hace pensar en Hume. Al mismo tiempo, Agustín tiene confianza en las todavía virtuales posibilidades del cristianismo, como en el desarrollo sin precedentes que le espera. Frente al quietismo de los donatistas, recomienda dinamismo y audacia. En aquellos años ensombreci-

dos por la caída de Roma, se muestra intelectualmente lleno de entusiasmo, al aplicar la visión de Plotino al orden que la historia pone progresivamente de manifiesto: está inspirado por un sentimiento de progreso tan anacrónico que resulta por ello prodigioso, como cuando escribe: «Trato de estar entre aquellos que escriben progresando y progresan escribiendo» (Brown, p. 419 *et passim*). Con Agustín, parece como si la visión escatológica bajo cuya influencia trabajaron los primeros Padres y cuyo curso está lejos de haber acabado comenzase ya a transformarse en algo así como la creencia moderna en el progreso (Brown, pp. 473 y ss.).

Con Agustín, la Iglesia de Occidente avanza por el camino que la conduce dentro del mundo y que la aleja cada vez más de su hermana oriental, por muy bienaventurada y edificante que ésta sea, y por muy satisfecha que esté de su solitario aislamiento en el seno del Imperio.

Agustín compara en algún lugar la unión del alma y del cuerpo a la del caballero y su caballo (*CD*, XIX, 3; Gilson, p. 58). La propia alma es concebida como una realidad viva, y Gilson habla del eudemonismo de Agustín (pp. 58-59, 66). Aquí, en esta identidad de la racionalidad y de la vida, en la garantía o promesa divina de la reconcialiación, reside quizás el mensaje central del cristianismo contemplado a través de su historia, un mensaje que lo opone absolutamente al budismo.

Finalmente, si tomamos todo esto junto, cuando fe y sentimiento invaden el dominio de la razón, cuando la historia adquiere una forma determinada, el futuro de la historia se llena de esperanza, y creemos asistir a una rehabilitación de la vida en el mundo, como si ésta estuviese siendo redimida por la afluencia de una luz de otro mundo.

Una vez que hemos pasado revista a las ideas de los Padres de la Iglesia relativas a nuestro tema, estudiaremos la evolución de la relación entre Iglesia y Estado, especie de resumen del mundo, hasta la coronación de Carlomagno en el 800. Mi tarea principal consistirá en destacar una interesante fórmula de esta relación, y mostraré cómo fue modificada en lo sucesivo.

En primer lugar, la conversión al cristianismo del emperador Constantino a principios del siglo IV, además de obligar a la Iglesia a unirse más estrechamente, trajo consigo un temible problema: ¿Cómo debía ser un Estado cristiano? De buen o mal grado, la Iglesia se veía situada frente al mundo. Se alegró al ver que se ponía punto final a las persecuciones y se convirtió en una institución oficial ricamente subvencionada. Ya no podía seguir devaluando el Estado tan libremente como lo había hecho hasta ahora.

El Estado, en definitiva, había dado un paso fuera del mundo en dirección a la Iglesia pero, al mismo tiempo, la Iglesia se hizo más

mundana de lo que había sido hasta entonces. Sin embargo, la inferioridad estructural del Estado se mantuvo, aunque con matices. La libertad acerca de la cual yo llamaba la atención creció en el sentido de que se hizo posible juzgar al Estado más o menos favorablemente según las circunstancias y los temperamentos. Los conflictos no estaban excluidos pero, a partir de ahora, iban a ser internos, tanto para la Iglesia como para el Estado. La herencia de la realeza sagrada helenística debía inevitablemente chocar en su momento con la pretensión de la Iglesia de seguir siendo la institución superior. Las fricciones que se produjeron en lo sucesivo entre el emperador y la Iglesia y, en especial, con el primero de los obispos, el de Roma, giraron principalmente en torno a problemas doctrinales. Mientras los emperadores, preocupados por conseguir la unidad política, insistían en proclamar compromisos, la Iglesia, los consejos ecuménicos y, especialmente, el Papa querían, por su parte, definir la doctrina como fundamento de la unidad ortodoxa, y soportaban mal la intromisión del príncipe en el dominio de la autoridad eclesiástica. Una serie de divergencias doctrinales obligaron a la Iglesia a elaborar una doctrina unificada. Estos debates acabaron con la condena de herejías como el arrianismo, el monotelismo y el monofisismo, activas sobre todo en Oriente, en torno a las antiguas Iglesias de Alejandría y Antioquía. Resulta sorprendente que la mayoría de estos debates hayan estado centrados en la dificultad de concebir y formular correctamente la unión de Dios y del hombre en Jesucristo. Ahora bien, es esto lo que nos aparece retrospectivamente como el meollo, el secreto del cristianismo considerado a lo largo de toda su evolución histórica, esto es, en términos abstractos, la afirmación de una transición efectiva entre el más-allá y este mundo, entre lo extra-mundano y lo intra-mundano, la *Encarnación del Valor*. La misma dificultad aparece más tarde en el movimiento iconoclasta, donde quizás fue catalizada por una influencia puritana musulmana (lo sagrado no puede ser representado). Al mismo tiempo, había tanto en el arrianismo como en la iconoclastia un claro interés político imperial. No obstante, Peterson demostró que la adopción del dogma de la Santísima Trinidad (concilio de Constantinopla, 381) había acabado de hecho con el monoteísmo político [20].

Alrededor del 500, cuando la Iglesia había existido oficialmente dentro del Imperio durante aproximadamente unos dos siglos, el papa Gelasio concibió una interesante teoría acerca de la relación entre la

[20] Erik. Peterson, «Der Monotheismus als politisches Problem», *Theologische Traktake*, Munich, 1951, pp. 25-147. Leach ha ligado arrianismo y milenarismo (cf. *supra*, n.º 10).

Iglesia y el emperador que fue, en lo sucesivo, recogida por la tradición y ampliamente utilizada. Sin embargo, los intérpretes modernos parecen no haber valorado plenamente a Gelasio. A menudo se interpreta su declaración noble y clara como un exponente de la yuxtaposición y cooperación de los dos poderes o, como prefiero llamarlos yo, de las dos entidades o funciones. Se admite en cierto modo que contiene un elemento jerárquico, pero, como los modernos no se encuentran a gusto en esta dimensión, la suelen presentar mal o no saben valorarla en todo su alcance. Por el contrario, la perspectiva comparativa que es la nuestra debe permitirnos restaurar la estructura lógica y la dignidad de la teoría de Gelasio.

Su declaración está contenida en dos textos que se complementan mutuamente. En una carta dirigida al emperador, dice (Epístola 12) [21]:

> Existen principalmente dos cosas, Augusto emperador, a través de las cuales es gobernado este mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y el poder real. De estas dos, los sacerdotes llevan una carga tanto más grande cuanto que han de dar cuenta de los reyes ante el mismo Señor en el juicio divino... [Y un poco más adelante]: Debe inclinarse sumisamente ante los ministros de las cosas divinas y... debe recibir de ellos los medios para su salvación.

La referencia a la salvación indica claramente que se trata en este caso de un nivel supremo o último de consideración. Señalemos la distinción jerárquica entre la *auctoritas* del sacerdote y la *potestas* del rey. Tras hacer un breve comentario, Gelasio prosigue:

> En aquellas cosas que conciernen a la disciplina pública, los jefes religiosos entienden que el poder imperial le ha sido conferido desde lo alto, y ellos mismos obedecerán a sus leyes por temor de que parezca que van en contra de su voluntad en los asuntos de este mundo.

El sacerdote está por lo tanto subordinado al rey en aquellos asuntos mundanos que atañen al orden público. Lo que los comentaristas modernos no acaban de ver plenamente, es que el nivel de consideración se ha desplazado desde las alturas de la salvación a la bajeza de las cosas de este mundo. Los sacerdotes son superiores, ya que sólo son inferiores en un plano inferior. No estamos ante una simple «correlación» (Morrison), ante una simple sumisión de los reyes a los sacerdotes (Ullmann), sino ante una *complementariedad jerárquica* [22].

[21] Los textos de Gelasio han sido tomados de Carlyle, *op. cit.* pp. 190-191 (pero cf. n. 24). La traducción sigue más bien la de Dvornik, *op. cit.*, II, pp. 804-805.

[22] Karl F. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140*,

Y sucede que he encontrado la misma configuración en la antigua India, la védica. Allá, los sacerdotes se consideraban como religiosa o absolutamente superiores al rey, pero materialmente sometidos a él [23]. Si bien los términos son diferentes, la disposición es exactamente la misma que en Gelasio. Este hecho resulta sorprendente, dadas las importantes diferencias entre los respectivos trasfondos. Del lado indio, los fieles no formaban un cuerpo unido, el sacedocio no estaba organizado de forma unitaria y, ante todo, no se trataba de individuos (el renunciante, del que he hablado antes, no había aparecido todavía). Acabamos suponiendo de manera audaz que la forma común, la configuración en cuestión es simplemente la fórmula lógica de relación entre las dos funciones.

El otro texto fundamental de Gelasio se encuentra en un tratado, *De Anathematis Vinculo*. Su principal interés radica para nosotros en la explicación que da a la diferenciación de las dos funciones como algo instituido por Cristo. Antes que él, «existían de hecho —aunque en un sentido prefigurativo— hombres que fueron a la vez reyes y sacerdotes», como Melquisedek. Después, «vino aquél que verdaderamente era rey y sacerdote», y fue él, Cristo, quién, «a la vista de la fragilidad humana... separó los oficios de los dos poderes [24] por medio de funciones y dignidades distintivas... con la intención de que sus propias [gentes] se salvaran gracias a una humildad redentora...». Sólo el demonio imitó la mezcla precristiana de las dos funciones, de manera que, como dice Gelasio, «algunos emperadores paganos se hicieron llamar sagrados pontífices». Esta podría ser una alusión a aquello que en Bizancio seguía subsistiendo de realeza sagrada. Por lo demás, podemos ver en este texto una hipótesis completamente plausible sobre la evolución de las instituciones. Nos parece razonable suponer que la soberanía sagrada original, por ejemplo la del faraón o la del emperador de China, se diferenció en dos funciones en ciertas culturas, como en el caso de la India.

Sería interesante discutir las dificultades de los comentaristas de estos textos. Tengo que elegir. Un autor reciente, el padre Congar [25], considera la fórmula jerárquica autoridad/poder como algo puramen-

---

Princeton University Press, 1969, pp. 101-105; Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Londres, 1955, pp. 20 y ss.

[23] Cf. «La concepción de la realeza en la India antigua» (especialmente § 3), *HH*, apéndice C.

[24] Sobre este punto, los textos proporcionados por nuestros autores parecen (diversamente) corrompidos. Leemos con Schwartz: *officia potestatis utriusque* (E. Schwartz, «Publizistische Sammlungen», *Abhandl. der Bayer. Akademie, Philol-Histor. Abteilung*, N.F. 10, Munich, 1934, p. 14).

[25] Yves-M.-J-Congar, O.P. *L'Ecclésiologie du haut Moyen Âge*, París, Ed. du Cerf, 1968.

te ocasional; y de hecho, hemos visto a Gelasio hablar, a propósito de la diferenciación, únicamente de «dos poderes». ¿Pero acaso no constituye esta distinción la mejor expresión de toda la tesis de Gelasio? Por otra parte, Congar seguramente tiene razón cuando dice (p. 256) que aquí la Iglesia no tiende a una realización temporal de la «Ciudad de Dios». Como en el caso indio, la jerarquía se opone lógicamente al poder: no pretende, como hará más tarde, trasladarse ella misma al plano del poder. Pero he aquí que Congar sostiene (pp. 255-256) que Gelasio no subordina el poder imperial al «poder» sacerdotal, sino solamente el emperador a los obispos por lo que respecta a las *res divinae*, y concluye que, si bien el emperador como creyente estaba dentro de la Iglesia, la propia Iglesia estaba *dentro* del Imperio (como subraya). Mantengo que no conviene introducir aquí una distinción entre la función y su gente que, por otra parte, echaría a perder la argumentación de Gelasio, y que Carlyle reconocía a su manera como ignorada a menudo por nuestras fuentes (p. 169). De hecho, el Imperio culmina en el emperador, y hay que interpretar a Gelasio como afirmando que, si bien la Iglesia está *dentro* del Imperio para los asuntos de este mundo, el Imperio está *dentro* de la Iglesia para los asuntos divinos. En general, parece como si los comentaristas aplicasen a una proposición del año 500 una forma de pensar más tardía y totalmente diferente. Reducen el uso estructural, rico y flexible de la oposición fundamental sobre la cual Caspary ha llamado nuestra atención a un asunto unidimensional del tipo bien/o bien, en blanco y negro. Ahora bien, según Caspary, estas formas sólo aparecieron cuando, «con la fijación de las posiciones políticas resultantes de la querella [de las investiduras] y, sobre todo, debido al hecho del lento desarrollo de las formas de pensar escolástica y jurídica, la segunda mitad del siglo XII perdió esa especie de flexibilidad... e insistió más en la claridad y en las distinciones que en las interrelaciones» (p. 190).

Hemos estudiado una importante fórmula ideológica. No debemos imaginarnos que la sentencia de Gelasio reguló todos los conflictos entre los dos principales protagonistas, ni que puso a todos de acuerdo, de forma duradera o no. El mismo Gelasio fue llevado a formular su declaración debido a una aguda crisis que tuvo lugar tras la promulgación por parte del emperador de una fórmula, el *Henotikon*, destinada a apaciguar a sus súbditos monofisitas. En general, los patriarcas de la Iglesia oriental no seguían ciegamente al vicario de San Pedro y, ante todo, el emperador tenía su propio punto de vista en la materia. Ciertos rasgos indican que siempre subsistió en Bizancio algo de la realeza sagrada helenística (cf. *supra*, n. 15), al menos para uso propio del emperador y en el ámbito del palacio imperial. Además, algunos emperadores pretendieron concentrar en sus manos

la supremacía espiritual al mismo tiempo que la temporal, y lo consiguieron en ocasiones. No sólo Justiniano, antes que Gelasio, sino también Carlomagno y Otón I, después y en Occidente, asumieron cada uno a su manera las funciones religiosas supremas como parte integrante de su reinado.

Sería difícil concebir una contradicción más evidente de la doctrina de Gelasio que la política adoptada por el papado a partir de mediados del siglo VIII. En los años 753-754, el papa Esteban II, tomando una decisión sin precedentes, abandonó Roma, cruzó los Alpes y fue a visitar al rey franco, Pipino. Lo confirmó en su realeza y le otorgó el título de «patricio de los romanos», además del papel de protector y aliado de la Iglesia romana. Cincuenta años más tarde, León III coronaba emperador a Carlomagno en San Pedro de Roma, el día de Navidad del año 800.

Si partimos de su situación general, podemos comprender cómo fueron llevados los papas a adoptar una línea de acción tan radical. Casi podríamos afirmar, al igual que Carlyle, que les fue impuesta por las circunstancias. En un plano inmediato, podemos resumir lo que sucedió en dos puntos. Los papas pusieron fin a una situación de humillación, opresión y peligro dando la espalda a Bizancio y sustituyendo un protector lejano, civilizado pero molesto, por otro más cercano, más eficaz, menos civilizado y que, por esta razón, podía esperarse que fuera más dócil. Al mismo tiempo, aprovechaban el cambio para reivindicar la autoridad política soberana sobre una parte de Italia. Los emperadores occidentales podrán más tarde mostrarse menos dóciles de lo que se esperaba y Carlomagno, para empezar, probablemente veía los derechos políticos que garantizaba al papa como si únicamente constituyesen una especie de autonomía bajo su propia supremacía. No sólo afirmó su deber de proteger a la Iglesia, sino también el de dirigirla.

Para nosotros, lo esencial es el hecho de que los papas se arroguen una función política, como queda claro desde el principio. Según el profesor Southern, cuando comentaba el pacto con Pipino, «por primera vez en la historia, el papa había actuado como una autoridad política suprema al autorizar la transferencia de poder en el reino franco y había destacado su papel político como sucesor de los emperadores al disponer de tierras imperiales en Italia». La apropiación de territorios imperiales en Italia no es del todo explícita al principio: el papa obtiene de Pipino y, más tarde, de Carlos el reconocimiento de unos «derechos» y territorios de la «república de los romanos», sin que se distingan claramente los derechos y poderes privados de los públicos, pese a que el exarcado de Ravena estaba incluido en ellos. Todavía no podemos hablar de Estado papal, aunque exista una entidad política romana. Un documento falso, quizás algo

posterior, la llamada donación de Constantino, expresa claramente la pretensión papal. En este texto, se le atribuye al primer emperador cristiano la donación al obispo de Roma, en el 315, no sólo del «palacio» de Letrán, de extensas tierras patrimoniales y del «principado» religioso sobre todos los demás obispos como «papa» universal, sino también el poder imperial sobre la Italia romana y las insignias y privilegios imperiales [26].

Desde nuestro punto de vista, lo que importa aquí, en primer lugar, es el cambio ideológico que vemos iniciarse de esta forma y que se desarrollará plenamente más tarde, de manera totalmente independiente con respecto al destino reservado de hecho a la pretensión papal. Con la reivindicación de un derecho inherente al poder político, se introduce un cambio en la relación entre lo divino y lo terrestre: lo divino pretende ahora reinar en el mundo a través de la Iglesia, y la Iglesia se hace mundana en un sentido en que no lo era hasta entonces. Los papas anularon, con una decisión *histórica*, la formulación *lógica* expresada por Gelasio de la relación entre la función religiosa y la función política y optaron por otra diferente. La diarquía jerárquica de Gelasio es sustituida por una monarquía de un tipo sin precedentes, una monarquía espiritual. Los dos dominios o funciones se juntan, y su distinción es relegada desde el nivel fundamental a un nivel secundario como si no difiriesen en su naturaleza, sino solamente en su grado. Es la distinción entre espiritual y temporal tal como la hemos conocido desde entonces, y se unifica el campo de manera que podemos hablar de «poderes» espiritual y temporal. Resulta característico que el espiritual se conciba como superior a este último, *incluso en el plano temporal*, como si fuese un grado superior de temporal o, por así decirlo, de temporal elevado a una potencia superior. Siguiendo este eje es como el papa podrá concebirse más tarde «delegando» el poder temporal en el emperador como si fuera su representante.

En contraste con la teoría de Gelasio, se acentúa aquí la superioridad a expensas de la diferencia, y me arriesgaría a calificar este cambio como una perversión de la jerarquía. Al mismo tiempo, sin embargo, se llega a un nuevo tipo de coherencia. La nueva unificación representa la transformación de una antigua unidad. Al recordar el modelo arquetípico de la realeza sagrada, vemos cómo es sustituida aquí por lo que podríamos llamar un sacerdocio regio.

Esta nueva configuración aparece llena de sentido y de futuros de-

[26] R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Londres, Penguin Books, 1970, p. 60; cf. Peter Partner, *The Lands of St. Peter*, Londres, 1972, pp. 21-23.

sarrollos históricos. Resulta evidente que, en sentido general, el individuo cristiano estará, a partir de ahora, más intensamente implicado en el mundo. Para seguir en el plano de las instituciones, este movimiento, al igual que otros movimientos similares que le han precedido, tiene un doble sentido: si la Iglesia se hace más mundana, el dominio político, a la inversa, participa ahora más directamente de los valores absolutos, universalistas. Por así decirlo, es consagrado de manera totalmente nueva. Podemos así vislumbrar una virtualidad que se realizará más tarde, a saber, el hecho de que una unidad política particular pueda a su vez emerger como portadora de valores absolutos. Y tal es el Estado moderno, ya que no supone una continuidad con respecto a otras formas políticas; se trata de una Iglesia transformada, como constatamos por el hecho de que no aparece constituido por diversos órdenes o funciones, sino por individuos —un punto que el mismo Hegel no llegó a admitir [27]—.

Resulta imposible realizar aquí aunque sólo sea un esquema de este futuro desarrollo. Digamos solamente que *a* este deslizamiento que acabo de señalar le seguirán otros en la misma dirección, y que esta larga cadena de deslizamientos desembocará finalmente en la completa legitimación de este mundo, a la vez que en la transferencia completa del individuo *a* este mundo. Esta cadena de transiciones puede considerarse, al igual que la *Encarnación* del Señor, como la progresiva encarnación en el mundo de esos mismos valores que el cristianismo había reservado inicialmente al individuo-fuera-del mundo y a su Iglesia.

Concluyendo: he propuesto que nos abstengamos de proyectar nuestra idea familiar del individuo sobre los primeros cristianos y su entorno cultural y que, por el contrario, reconozcamos una notable diferencia entre las concepciones respectivas. El individuo como valor se concebía entonces como situado en el exterior de la organización política y social dada, estaba por fuera y por encima de ella, era un individuo-fuera-del-mundo en contraste con nuestro individuo-en-el-mundo. Con la ayuda del ejemplo indio, he sostenido que el individualismo no hubiera podido desarrollarse de otra forma, aparecer bajo otra forma a partir del holismo tradicional, y que los pri-

[27] Cf. *Principios de la filosofía del Derecho*, 3.ª parte, sección III, y su impaciencia en 1831 ante la idea de que la revolución podría recomenzar (cf. «The English Reform Bill», en *Hegel's Political Writings*, Oxford, 1964, *in fine*, y la correspondencia; cf. la nota final de Habermas en Hegel, *Politische Schriften*, Francfort, Suhrkamp, 1966, pp. 364-365, y muy especialmente la referencia al § 258 de la *Filosofía del Derecho*: «Si el Estado es confundido con la sociedad civil...»).

meros siglos de historia de la Iglesia mostraban los comienzos de la adaptación al mundo de este ser extraño. Al principio, hemos subrayado la adopción de la Ley de Naturaleza de los estoicos como un instrumento racional para la adaptación a la ética mundana de los valores extramundanos. Seguidamente, nos hemos vuelto hacia una dimensión muy significativa, la dimensión política. Inicialmente, el Estado es a la Iglesia lo que el mundo es a Dios. Por esto es por lo que la historia de la concepción por parte de la Iglesia de su relación con el Estado es fundamental en la evolución de la relación entre el portador de valores, el individuo-fuera-del-mundo, y el mundo. Después de que la conversión del emperador y, más tarde, del Imperio, impusiera a la Iglesia una relación más estrecha con el Estado, Gelasio desarrolló una fórmula lógica de esta relación a la que podemos llamar diarquía jerárquica. Sin embargo, la verdad de esta fórmula no debe ocultarnos el hecho de que no tiene nada que ver con el individualismo, como nos demuestra el paralelo indio. Después, en el siglo VIII, se produjo un cambio dramático. Mediante una decisión histórica, los papas rompen sus lazos con Bizancio y se arrogan el poder temporal supremo en Occidente. La situación tan difícil en la que se encontraban les incitó a cometer este acto cargado de consecuencias, pero no sabría explicarlo por sí sola. Se produce con ello un deslizamiento sutil pero fundamental. La Iglesia pretende ahora reinar, directa o indirectamente, sobre el mundo, lo cual significa que el individuo cristiano se encuentra a partir de ese momento sumido en el mundo en un grado sin precedentes. Seguirán otras etapas en la misma dirección, pero ésta es decisiva en general, y particularmente en lo que se refiere a los desarrollos políticos venideros. Hemos pasado así revista a algunos de los estadios de la transformación del individuo-fuera-del-mundo en individuo-en-el-mundo.

La principal lección sobre la que debemos meditar quizás sea que la más efectiva humanización del mundo surgió a la larga de una religión que lo subordinaba de la manera más estricta a un valor trascendente.

Calvino

Uno de los puntos débiles del presente estudio es el hecho de que se detenga en el siglo VIII. La tesis se vería reforzada si pudiésemos presentar el desarrollo subsiguiente hasta la Reforma. No estoy en condiciones de hacerlo por el momento, pero para compensar en cierta medida esta falta, propongo considerar brevemente el estadio final

del proceso tal como aparece representado en Calvino [28]. Tomaremos como base la interpretación llevada a cabo por Troeltsch y trataremos de mostrar que resulta ventajoso reformularla en el lenguaje utilizado aquí [29].

¿En qué sentido puede considerarse que Calvino marca el fin de un proceso? El desarrollo general continúa después de él. El individuo-en-el-mundo progresará con las sectas, con las Luces y en lo sucesivo. Pero desde el punto de vista que hemos escogido, el de la relación conceptual entre el individuo, la Iglesia y el mundo, Calvino marca un punto final: su Iglesia es la última forma que la Iglesia podía adoptar sin llegar a desaparecer. Además, cuando hablo de Calvino, es teniendo en cuenta la Reforma tal como culmina —desde nuestro punto de vista— en Calvino. Calvino construyó a partir de Lutero. Él sólo era consciente de que explicitaba, articulaba la posición de Lutero y extraía las conclusiones lógicas de ella. Podemos por lo tanto, para abreviar, evitar considerar el luteranismo en sí, retener solamente aquellas posiciones de Lutero que están presupuestas en Calvino y dejar de lado sus demás puntos de vista como algo que ha sido superado o sustituido por los de Calvino.

La tesis es sencilla. Con Calvino, la dicotomía jerárquica que caracteriza a nuestro campo de estudio deja de existir: el elemento mundano antagónico, al que el individualismo había reservado hasta entonces un sitio, desaparece totalmente en la teocracia de Calvino. El campo está absolutamente unificado. *El individuo se encuentra ahora en el mundo, y el valor individualista reina sin restricción ni limitación*. Tenemos ante nosotros al individuo-en-el-mundo.

En realidad, el reconocimiento de este hecho no es nuevo, ya que está presente en cada página del capítulo de Troeltsch sobre Calvino, pese a que aparece expresado en un lenguaje algo diferente. Desde el principio del libro, al final del capítulo sobre Pablo, Troeltsch dirigía ya la mirada hacia esa unificación (pp. 81-82): «Este principio de simple yuxtaposición de las condiciones dadas y de las pretensiones ideales, es decir, la mezcla de conservadurismo y de radicalismo, sólo será roto con el calvinismo».

[28] Espero realizar en lo sucesivo una exposición completa.

[29] Este epílogo no es, por tanto, más que un simple ejercicio sobre el texto de Troeltsch. Si hace falta disculparse por no haber considerado una literatura más vasta, diré que, si partimos de algunas incursiones, al igual que en los libros de Choisy a los que remite Troeltsch o en los propios *Institutes* de Calvino, encontramos que las preguntas planteadas reciben fácilmente una respuesta unívoca: no existe ninguna penumbra, ninguna zona que requiriese otro punto de vista u otro enfoque; los contornos han sido trazados con mano firme y no podemos equivocarnos respecto a ellos. Incluso hay algo un poco inquietante en la decidida seguridad de Calvino. En esto como en todo lo demás, es completamente moderno: el mundo rico, complejo y fluctuante de la estructura ha sido desterrado.

El contexto sugiere la posibilidad de una alternativa: como consecuencia de la unificación, o bien el espíritu anima toda su vida, como ocurre en Calvino, o bien, a la inversa, la vida material domina la vida espiritual. El dualismo jerárquico es sustituido por un *continuum* llano gobernado por una alternativa.

Calvino cree seguir a Lutero y, sin embargo, crea una doctrina diferente. Esto nos invita a partir de su carácter o temperamento particular. Como dice Troeltsch, Calvino tiene una concepción muy singular de Dios. Esta concepción corresponde precisamente a la inclinación de Calvino y, en general, este proyecta en todas partes su inspiración personal profunda. Calvino no tiene un temperamento contemplativo, sino que es un pensador riguroso cuyo pensamiento está volcado hacia la acción. De hecho, reinó en Ginebra como un sólido hombre de Estado y existe en él una vertiente legalista. Le gustaba promulgar reglas y someter a su disciplina a sí mismo y a los demás. Está poseído por la voluntad de actuar en el mundo y descarta mediante razonamientos coherentes las ideas adquiridas que podrían impedírselo.

Esta disposición personal aclara los tres elementos estrechamente ligados que son fundamentales en la doctrina de Calvino: las concepciones de Dios como *voluntad*, la de la predestinación y la de la ciudad cristiana como objeto al que se dirige la voluntad del individuo.

Para Calvino, Dios es esencialmente voluntad y majestad. Esto implica una distanciación. Dios aparece aquí más lejano que antes. Lutero había expulsado a Dios del mundo al rechazar la mediación institucionalizada por la Iglesia católica [30], en la que Dios estaba presente por delegación en una serie de hombres distinguidos como intermediarios (dignatarios de la Iglesia, sacerdotes investidos de poderes sacramentales, monjes consagrados a un tipo superior de vida). Pero para Lutero, Dios era aún accesible para la conciencia individual a través de la fe, el amor y, en cierta medida, la razón. En Calvino, el amor pasa al último plano, y la razón no se aplica más que a este mundo. Al mismo tiempo, el Dios de Calvino es el arquetipo de la voluntad, en el que podemos ver la afirmación indirecta del propio hombre como voluntad, y, más allá, la mayor afirmación del individuo, como opuesto o superior a la razón, si es preciso. Evidentemente, el hecho de que haga hincapié sobre la voluntad es funda-

[30] Este rasgo parece haber sido bastante ignorado en la historia de las ideas. Tal tipo de trascendencia parecerá más tarde insoportable a los filósofos alemanes. Colin Morris constrasta afortunadamente el dicho de Karl Barth, según el cual no hay ningún punto de acuerdo entre Dios y el hombre, con la cercana presencia de Dios en san Bernardo y con el esfuerzo cisterciense «de descubrir Dios en el hombre y a través del hombre» (*The Discovery of the Individual, 1050-1200*, Londres, 1972, p. 163.).

mental en la historia de toda la civilización cristiana, desde san Agustín hasta la filosofía alemana moderna, por no hablar ya de la libertad en general y de la conexión con el nominalismo (Occam).

La supremacía de la voluntad aparece dramáticamente expresada en el dogma de la predestinación. Aquí, el punto de partida se sitúa en el rechazo por parte de Lutero de la salvación a través de las obras, que tendía ante todo a la destrucción del edificio católico, del ritualismo de la Iglesia y del dominio que ejercía sobre el individuo. Lutero había sustituido la justificación por las obras por la justificación por la fe y, en lo esencial, se había detenido ahí, dejando al individuo un margen de libertad. Calvino fue más lejos, afirmando con una coherencia implacable la completa impotencia del hombre frente a la omnipotencia de Dios. A primera vista, podríamos considerar esto como una limitación del individualismo más que su progreso. Troeltsch ve al calvinismo como si fuera una forma particular de individualismo, más que un individualismo intensificado (n. 320). Quisiera demostrar que se produce una intensificación en lo que concierne a la relación del individuo con el mundo.

La inescrutable voluntad divina inviste a ciertos hombres con la gracia de la elección y condena a los demás a la reprobación. La misión del elegido es contribuir a la glorificación de Dios en el mundo, y la fidelidad a esta misión constituirá la señal y la única prueba de la elección. De esta manera, el elegido ejercita sin descanso su voluntad en la acción. Ahora bien, al realizar esto en absoluta sujeción con respecto a Dios, participará efectivamente de él al contribuir a la materialización de sus designios. Trato de captar, sin duda alguna de manera muy imperfecta, la combinación de sujeción y exaltación del yo presente en la configuración de ideas y valores de Calvino. En este nivel, es decir, en la conciencia del elegido, volvemos a encontrarnos con la dicotomía jerárquica que nos resulta familiar. Troeltsch nos previene contra una interpretación que vería en Calvino un individualismo atómico desefrenado. Es verdad que la gracia divina, la gracia de la elección, es un punto central de su doctrina, y que a Calvino le importa poco la libertad del hombre. Sostiene que «el honor de Dios está a salvo cuando el hombre se inclina bajo su ley, sea su sumisión libre o forzada» (Choisy, citado por Troeltsch, n. 330). Sin embargo, si vemos en esto la emergencia del individualismo-en-el-mundo y si somos conscientes de la dificultad intrínseca de esta actitud, acabamos considerando la sujeción del elegido a la gracia de Dios como la *condición necesaria* para la legitimación de esta transición decisiva.

Hasta ese momento, en efecto, el individuo se veía obligado a reconocer en el mundo un factor antagónico, un *otro* irreductible que no podía suprimir, sino solamente subordinar, englobar. Esta limita-

ción desaparece con Calvino, y la encontramos en cierto modo reemplazada por esa sujeción tan especial a la voluntad divina. Si esta es realmente la génesis de lo que Troeltsch y Weber han llamado «ascetismo-en-el-mundo», preferiríamos invertir los términos y hablar de una intra-mundanidad ascética o condicionada [31].

Podemos también contrastar la participación activa de Calvino en Dios con la participación tradicional, contemplativa, que sigue siendo la de Lutero. Parece como si, en vez de encontrar en otro mundo un refugio que nos permita arreglárnoslas mejor o peor con las imperfecciones de este, hubiésemos decidido encarnar nosotros mismos ese otro mundo en nuestra decidida acción sobre este. Estamos ante el modelo del artificialismo moderno en general, ante la aplicación sistemática a las cosas de este mundo de un valor extrínseco, impuesto, lo cual tiene una enorme importancia. No se trata ya de un valor extraído de nuestra pertenencia al mundo, de su armonía o de nuestra armonía con él, sino de un valor arraigado en nuestra heterogeneidad con respecto a él: la identificación de nuestra voluntad con la voluntad de Dios (Descartes: el hombre se convertirá en «amo y señor de la naturaleza»). La voluntad aplicada de esta manera al mundo, el fin perseguido, el motivo o resorte profundo de la voluntad nos resultan extraños. Dicho de otra forma, son extramundanos. La extramundanidad está ahora concentrada en la voluntad individual. Esto se corresponde bien con la distinción hecha por Toennies entre voluntad espontánea y voluntad arbitraria, *Naturwille* y *Kürwille*, y vemos aquí dónde tiene su origen lo arbitrario, o *Willkür*. Desde mi punto de vista, esta disposición se encuentra asimismo subyacente bajo lo que Weber ha llamado la racionalidad de los modernos.

Además, esta visión de Calvino nos permite corregir y profundizar el paradigma utilizado hasta este momento. Si la extramundanidad aparece ahora concentrada en la voluntad del individuo, podemos pensar que el artificialismo moderno como fenómeno excepcional en la historia de la humanidad no puede comprenderse más que

---

[31] Max Weber dijo aproximadamente lo mismo en 1910, en una discusión que siguió a la conferencia de Troeltsch sobre el Derecho natural: oponía las formas de sentimiento religioso que rechazaban el mundo» al «sentimiento religioso calvinista que halla la certidumbre de ser hijo de Dios en el hecho de probarse a sí mismo (*Bewährung*) que se triunfa... en el mundo dado y ordenado», y, además, oponía la «comunidad» de amor acósmica, característica de la Iglesia oriental y de Rusia, a la «sociedad» o «formación de la estructura social sobre una base egocéntrica» («Max Weber on Church, Sect and Mysticism», ed. por Nelson, *Sociological Analysis*, 34-2, 1973, p. 148).

Benjamin Nelson dice en otro lugar que el misticismo-en-el-mundo requiere ser más explícitamente reconocido de lo que Weber y Troeltsch han hecho (*Sociological Analysis*, 36-3, 1975, p. 236, cf. *supra*, n. 6). esto parece confirmar el hincapié hecho aquí mismo sobre la intramundanidad más que sobre el ascetismo.

como una lejana consecuencia histórica del individualismo-fuera-del-mundo de los cristianos, y que aquello que llamamos el moderno «individuo-en-el-mundo» posee dentro de sí mismo, escondido en su constitución interna, un elemento desapercibido pero esencial de extramundanidad. Existe por lo tanto una mayor continuidad entre los dos tipos de individualismo de lo que habíamos supuesto en principio, con la consecuencia de que una hipotética transición directa entre el holismo tradicional y el individualismo moderno ya no sólo resulta improbable, sino imposible [32].

La transición hacia el individuo-en-el-mundo o, si se me permite llamarlo así, la conversión a la intramundanidad, tiene en Calvino notables concomitantes. Hemos señalado la recesión de aspectos místicos y afectivos. No están totalmente ausentes en los escritos de Calvino pero sí, de manera muy espectacular, en su doctrina. La misma Redención aparece concebida desde un punto de vista estrictamente legalista, como la reparación de una ofensa al honor de Dios. Cristo es el jefe de la Iglesia (en lugar del papa), el paradigma de la vida cristiana y el sello que da autenticidad al Antiguo Testamento. Las propias enseñanzas de Cristo no se adecuaban a la reglamentación de una ciudad terrestre cristiana, y el Sermón de la montaña es, en suma, eclipsado por el Decálogo. El pacto entre Dios y la Iglesia reproduce el antiguo pacto entre Dios e Israel. Choisy ha insistido en la transición de la «cristocracia» de Lutero a la «nomocracia» o «logocracia» de Calvino.

Asimismo, la mayoría de los rasgos que le corresponden a la extramundanidad pierden su función y desaparecen. Hacía mucho tiempo que el retorno del Mesías había perdido gran parte de su urgencia. Podemos afirmar que el reino de Dios, a partir de ahora, debe construirse poco a poco sobre la tierra mediante el esfuerzo de los elegidos. Para cualquiera que luche sin descanso contra los hombres y las instituciones tal como son, el estado de naturaleza o de inocencia y la distinción entre Leyes de Naturaleza absoluta y relativa resultan vanas especulaciones.

Se nos plantea una cuestión: ¿podemos realmente afirmar que el

---

[32] Las dos partes de nuestro paradigma inicial habían sido primero introducidas más o menos independientemente y parecía que se contradecían. En dos palabras: la distinción holismo/individualismo supone un individualismo-en-el-mundo, mientras que, en la distinción intramundano/extramundano, el polo extramundano no se opone al holismo (al menos de la misma manera que el polo intramundano). De hecho, el individualismo extramundano se opone *jerárquicamente* al holismo: al ser superior a la sociedad, la deja intacta, mientras que el individualismo intramundano niega o destruye la sociedad holista y la sustituye (o pretende hacerlo). La continuidad que acabamos de percibir entre los dos tipos, especialmente en el ejemplo de Calvino, refuerza su unidad y matiza su diferencia. El paradigma inicial es así confirmado.

valor individualista reina ahora sin contradicción ni limitación? A primera vista, parece que no es así. Calvino conserva la idea medieval según la cual la Iglesia debe dominar al Estado (o al gobierno político de la ciudad), y ante todo piensa siempre en la Iglesia como algo que se identifica con la sociedad global. Troeltsch ha subrayado cuidadosamente este punto: mientras que numerosos rasgos del calvinismo le inclinaban hacia la secta, y pese a los desarrollos que se dieron en esa dirección o en la de las «Iglesias libres», Calvino defendió siempre el estricto control por parte de la Iglesia de todas las actividades que tienen lugar en el interior de la comunidad social entera y, más aún, llevó a la práctica de manera estricta tal control en Ginebra. Podemos por lo tanto suponer que no ha desaparecido todo rastro de holismo y que, para Calvino, al igual que ocurría antes, el individualismo se vio hasta cierto punto compensado por las necesidades de la vida social. Troeltsch sostiene que no sucede nada de eso: «La idea de comunidad no se desarrolló a partir de la concepción de la Iglesia y de la gracia, como en la Iglesia luterana; al contrario, deriva del mismo principio del que surge la independencia del individuo —conocer el deber ético de preservar la elección y de hacerla efectiva— y de un biblicismo abstracto» (pp. 625-626).

Troeltsch cita a Schneckenburger (n. 320): «No es la Iglesia la que hace de los creyentes lo que son, sino los creyentes los que hacen de la Iglesia lo que es», y añade: «La concepción de la Iglesia se sitúa en el marco de la predestinación». A través de la predestinación, en suma, el individuo supera a la Iglesia. He aquí un cambio fundamental, que comprenderemos mejor si recordamos que Lutero, a la vez que creía mantener inalterada la idea de la Iglesia, la vaciaba en realidad de su núcleo vital. Subsistía entonces como una institución de gracia o de salvación (*Heilsanstalt*), pero la predestinación de Calvino la privaría incluso de esta dignidad, de hecho si no en principio. La Iglesia permaneció como un instrumento de disciplina que actuaba sobre los individuos (tanto los elegidos como los reprobados, ya que resultaba imposible distinguirlos en la práctica) y sobre el gobierno político. Más exactamente, era una institución de santificación (*Heiligungsanstalt*) que resultaba eficaz para la cristianización de la vida de la ciudad. Toda la vida, en el interior de la Iglesia, la familia y el Estado, en la sociedad y la economía y en todas las relaciones privadas y públicas, debía ser modelada por el Espíritu y la palabra divinos transmitidos por los ministros de la Iglesia (y eventualmente confirmados por el Consistorio en el que estaban representados los laicos). De hecho, la Iglesia era ahora el órgano mediante el cual los elegidos debían reinar sobre los reprobados y cumplir su tarea para mayor gloria de Dios. Conservaba algunos rasgos de la antigua Iglesia y se distinguía así de la secta, pero al mismo tiempo se había con-

vertido en la práctica en una asociación compuesta de individuos (cf. n. 31).

En definitiva, Calvino no reconocía ni en la Iglesia ni en la sociedad o comunidad, la república o ciudad de Ginebra —las dos coincidían en cuanto a sus miembros—, ningún principio de carácter holista que hubiese limitado la aplicación del valor individualista. Sólo reconocía imperfecciones, resistencias u obstáculos a los que había que tratar de modo apropiado y un campo unificado para el ejercicio de la actividad del elegido, es decir, para la glorificación de Dios.

Sin olvidar el vasto hiato cronológico que hay en este estudio, me atreveré a formular una conclusión provisional. Con Calvino, la Iglesia que engloba al Estado desapareció como institución holista.

Y, sin embargo, la reforma, estoy tentado de decir la revolución, operada por Calvino —la unificación del campo ideológico y la conversión del individuo al mundo— sólo fue posible gracias a la acción secular de la Iglesia. Está claro que, hasta la Reforma, la Iglesia había sido el gran agente de la transformación que estamos estudiando, como una especie de mediador activo entre el individuo-fuera-del-mundo y el mundo, es decir, la sociedad y, en particular, el Imperio o el Estado.

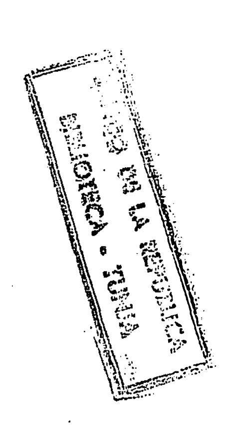
Podríamos pues, en principio, sustituir nuestro modelo inicial por otro más preciso, pero debo conformarme con un esquema. Entre el valor englobante —el individuo-fuera-del-mundo— y las necesidades y consuelos terrestres, hay que situar a la Iglesia. La vemos a través de los siglos activa en dos frentes, afirmándose frente a la institución política y también, en líneas generales, contra el individuo. La Iglesia, en efecto, se engrandeció de dos formas: por un lado, subordinando, al menos en principio, al Imperio y por otro, a través de la reforma gregoriana y, en particular, de la doctrina de los sacramentos (entre ellos la penitencia), al atribuirse ciertas funciones y capacidades que le permitían allanar para el común de los fieles el camino de la salvación pero que, con la Reforma, el individuo quiso enseguida recuperar. Lutero y Calvino atacan a la Iglesia católica ante todo como institución de salvación. En nombre de la autosuficiencia del individuo-en-relación-con-Dios, ponen fin a la división del trabajo instituida por la Iglesia en el plano religioso. Al mismo tiempo aceptan, o por lo menos Calvino acepta de manera muy clara, la unificación lograda por la Iglesia en el plano político.

Con esta doble actitud, el individualismo-en-el-mundo de Calvino se apropia de golpe del terreno previamente unificado, en gran medida, por la Iglesia. La Reforma recoge el fruto madurado en el seno de la Iglesia.

Dentro de la continuidad del proceso en general, la Reforma constituye una crisis marcada por la inversión en un plano preciso: la institución que había sido cabeza de puente del elemento extramundano y que había conquistado el mundo se encuentra ahora condenada a sí misma por haberse hecho mundana en el intervalo.

Capítulo 2

GÉNESIS, II. LA CATEGORÍA POLÍTICA Y EL ESTADO A PARTIR DEL SIGLO XIII *



Introducción

En tanto en cuanto trata acerca de la concepción moderna del individuo, el estudio siguiente es muy limitado en relación con el que recomendaba Max Weber a principios de siglo [1]. Es comparativo en su origen y en su objetivo. Expresiones tales como «individualismo», «atomismo» y «secularismo» sirven a menudo para caracterizar a la sociedad moderna en comparación con las sociedades de tipo tradicional. En particular, es un lugar común oponer la sociedad de castas y la sociedad occidental moderna. De un lado, libertad e igualdad, del otro, interdependencia y jerarquía, ocupan el primer plano. Po-

* Este ensayo, publicado en 1965, marca el inicio de la investigación. De ahí que su título original fuera muy general: «The Modern Conception of the Individual. Notes on its genesis and that of concomitant institutions», *Contributions to Indian Sociology*, VIII, octubre de 1965. En francés en *Esprit*, febrero de 1978: «La conception moderne de l'individu. Notes sur sa genèse, en relation avec les conceptions de la politique et de l'État, à partir du XIII[e] siècle».

[1] «El término «individualismo» reviste las más heterogéneas nociones que podamos imaginarnos [...] un análisis radical de estos conceptos sería ahora, de nuevo [después de Burckhardt], enormemente valioso para la ciencia (*L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, París, Plon, 1964, p. 122, n. 23).

demos alinear parejas de contrarios: la permanencia frente a la movilidad, la abstracción frente a la realización, etc... Podemos también preguntarnos si hay tanta diferencia entre las prácticas sociales de aquí y las de allá, como observamos en las respectivas teorías sociales, explícitas o implícitas, y subrayaría, llegado el caso, que la sociedad occidental no ignora absolutamente las actitudes e incluso las ideas que caracterizan a la sociedad de castas. No obstante, van a ser las concepciones, y únicamente las concepciones predominantes, las que centrarán aquí nuestra atención. Trataremos de expresar de manera más precisa el marco ideológico occidental comparándolo con el caso de la India tradicional.

Encontramos un contraste similar en nuestra propia teoría política entre las teorías antiguas (y algunas modernas), en las que el todo (social y) político es lo primero, y las teorías modernas en las que son los derechos del hombre individual los que se anteceden y los que determinan la naturaleza de las buenas instituciones políticas. Podemos oponer con Weldon las teorías «orgánicas», representadas por la *República* de Platón —la cual recuerda fuertemente la teoría india de los varnas o, más bien, la tripartición indoeuropea de las funciones sociales— o también por el Estado de Hegel, y por otra parte, las teorías «mecánicas» [2], como la doctrina del contrato social y la del *trust* [3] político de Locke. Para distinguirlas, nos preguntaremos cuál es el concepto prioritario o principal en que se basa la valoración fundamental, si es el *todo*, social o político, o el *individuo* humano elemental. Hablaremos así, según sea el caso, de «holismo» y de «individualismo». Esto nos lleva a distinguir dos sentidos en la palabra «individuo»:

---

[2] T. D. Weldon, *States and Morals*, Londres, 1946. Karl Popper ha opuesto asimismo sociedad «abierta» y sociedad «cerrada» (*The Open Society and its Enemies*, Londres, 1945, 2 vols.; trad. fran. *La Société ouverte et ses ennemis*, París, Éd. du Seuil, 1979. En una dirección algo diferente, recorreremos aquí un terreno clásico de la sociología («comunidad» y «sociedad» de Toennies y, en Durkheim, divisiones mecánica y orgánica del trabajo). El uso de los mismos términos en Weldon y Durkheim no es contradictorio si los comparamos, ya que estos se refieren a niveles diferentes, y la aparente inversión remite a una relación de complementariedad: la misma sociedad moderna que ha desarrollado hasta un grado sin precedentes la división *orgánica* del trabajo y la interdependencia, de hecho, entre los hombres ha afirmado también en el plano moral y político al ser humano particular como independiente e idealmente autosuficiente, y adoptado de manera predominante teorías *mecánicas* (individualistas) del Estado. La afirmación ideológica del Individuo va acompañada empíricamente de un grado inusitado de interdependencia (cf. *HAE I*, p. 195 y n. 10; *HAE I*, tr., p. 205 y n. 10). Podemos suponer que un quiasma tal entre niveles diferentes acompaña siempre a una diferenciación ideológica. Hay razones por lo tanto para situar a Durkheim dentro de Toennies (y Weldon), y no a la inversa.

[3] *Trust*: confianza que se otorga a una persona a la que se convierte en propietario legal de una propiedad o de un poder con el fin de que lo use en beneficio de otra persona (*Shorter Oxford Dictionnary*).

1) el sujeto *empírico* de la palabra, el pensamiento y la voluntad, especimen indivisible de la especie humana, tal como el observador lo encuentra en todas las sociedades;

2) el ser *moral*, independiente, autónomo y, por tanto, (esencialmente) no social, tal como lo encontramos ante todo en nuestra ideología moderna del hombre y de la sociedad.

Nuestro problema aquí, consiste en tratar de recoger una serie de etapas en la constitución o en el desarrollo del individuo, en el segundo sentido del término, partiendo de la sociedad medieval, que parece a primera vista más cercana a la sociedad holista de tipo tradicional que a la sociedad individualista de tipo moderno.

¿Es acaso factible realizar una investigación de esta amplitud? ¿No correrá quizás el que lo intenta el peligro de ser tachado de incompetente y presuntuoso? He averiguado que autoridades reconocidas como Figgis, Gierke y Elie Halévy habían respondido, de hecho, a algunas de estas preguntas para periodos y aspectos diferentes del desarrollo histórico. Era por tanto posible presentar un esquema, sin duda incompleto pero general y, si tenemos en cuenta el estado actual de la cuestión, útil, entrelazando los temas centrales o las conclusiones principales de estos especialistas y completándolos llegado el caso.

Tomás de Aquino y Guillermo de Occam

Resulta cómodo partir de la combinación de revelación cristiana y de filosofía aristotélica en Tomás de Aquino. Pese a su estrecha unión, podemos distinguir los dos elementos si afirmamos que, mientras en el plano de la religión, de la fe y de la gracia cada hombre es un *todo* viviente, un individuo privado en relación directa con su creador y modelo, en el plano de las instituciones terrestres, por el contrario, es un miembro de la comunidad, una parte del cuerpo social. Si, por una parte, cada persona se basta a sí misma, este hecho está fundado en los valores últimos revelados, está arraigado en la intimidad de la persona con Dios, al contrario que sus relaciones terrestres. Por otra parte, la comunidad terrestre está legitimada, con la ayuda de Aristóteles, como un valor secundario en tanto en cuanto es una institución racional, en contradicción con la doctrina anterior que no la admitía más que como un remedio que el pecado original había hecho necesario [4].

[4] En términos generales, este es un lugar común. Este punto aparece claramente

La concepción de la *universitas*, es decir, del cuerpo social como un todo del que los hombres vivos no constituyen más que las partes, pertenece obviamente a las concepciones tradicionales de la sociedad. (Pero aparece aquí englobada dentro del individualismo cristiano, cf. *HAE I*, p. 24; *HAE I*, tr., p. 26). A partir de este estado, la evolución va a consistir en un debilitamiento progresivo de esta concepción en favor de otra, la de *societas*, o asociación pura y simple. Dentro de este proceso, nos conformaremos con aislar algunas etapas parciales del cambio.

Guillermo de Occam, el gran escolástico franciscano de la primera mitad del siglo XIV, ocupa aquí un lugar como el heraldo del estado espiritual moderno. A primera vista, parece sin embargo retornar al pasado, ya que representa por una parte una revuelta contra la legitimación del orden mundano, una vuelta a los Padres fundadores y a la exclusiva primacía que estos daban a la revelación. (Dos siglos más tarde, Lutero apelará igualmente a san Agustín frente a Aristóteles.) Pero Occam es también aquel que expone sistemáticamente el nominalismo frente al realismo de santo Tomás, así como el fundador del positivismo y del subjetivismo en Derecho, y todo esto representa una invasión espectacular del individualismo, como vamos a ver[5].

Para Tomás de Aquino, los seres particulares como Pedro o Pablo eran «sustancias primeras», es decir, entidades autosuficientes de la primera categoría, pero los «Universales», como el género y la especie, y las categorías o clases de seres se concebían también como realmente existentes en sí mismas y eran, de este modo, denominadas «sustancias segundas» [6]. Occam, con mayor precisión que Duns Scoto, antes que él, ataca este punto de vista. Para él, como lógico experto que creía seguir a Aristóteles, debe establecerse una distinción neta entre las cosas *(res)* de un lado y los signos, palabras y universales, de otro; «Las cosas no pueden ser por definición más que «simples», «aisladas», «separadas»; ser, supone ser único y distinto... En la persona de Pedro, no hay más que Pedro, y ninguna otra cosa

expresado en Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, N. Haven, 1946, cap. IX. Cf. también Michel Villey *La Formation de la pensée juridique moderne. La Franciscanisme et le Droit* (Cours d'histoire et de philosophie du droit), París, Les Cours de droit, 1963, copia a multicopista.

[5] Lo que sigue es un simple resumen de Villey, *op. cit.*, pp. 147-275.

[6] *Ibid.*, p. 204: «El mundo exterior no sólo es una nube de átomos en desorden, una nube de individuos, sino que comporta él mismo un orden, unas clases en donde vienen a ordenarse cada uno de los seres singulares (de las «causas formales») y de las naturalezas (de las «causas finales»); y todo un sistema de relaciones entre individuos, por encima de los individuos. Todo esto existe objetivamente, independientemente del intelecto que lo descubre en las cosas.»

que se distinga «realmente» ni «formalmente». El animal o el hombre —así como tampoco la animalidad o la humanidad— no son cosas, no son «seres» (Villey, *op. cit.*, p. 206). No existen «sustancias segundas», como para santo Tomás. Como diríamos hoy en día, no debemos reificar nuestras clases o ideas. Occam en su polémica contra el papa, llega incluso a negar que exista realmente algo como «la orden franciscana»: hay solamente monjes franciscanos desperdigados a través de Europa [7]. Los términos generales poseen algún fundamento a la realidad empírica, pero no significan nada en sí mismos, a no ser un conocimiento imperfecto e incompleto de aquellas entidades reales a las que bien podemos llamar aquí entidades individuales.

La consecuencia más importante que de ahí se deriva es que no podemos extraer de los términos generales que utilizamos conclusiones normativas. En particular, no existe una ley natural deducida de un orden ideal de las cosas; no hay nada más allá de la ley real establecida, bien por Dios, bien por el hombre con permiso de Dios, la *ley positiva.* En primer lugar, sería contrario al «poder absoluto» de Dios *(plenitudo potestatis)* el estar limitado por otra cosa que no fuera él mismo. Veremos cómo esta referencia al poder de Dios se refleja en las instituciones humanas. La ley, que en su aspecto más esencial era una expresión del orden descubierto en la naturaleza por el espíritu humano, se convierte toda ella en la expresión del «poder» o de la «voluntad» del legislador. Además, mientras que antes se concebía el Derecho como una relación justa entre seres sociales, ahora se convierte en el reconocimiento social del poder *(potestas)* del individuo. Occam aparece aquí como el fundador de la «teoría subjetiva» del Derecho, que es, en realidad, la teoría moderna del Derecho [8].

---

[7] ¿Cómo no reconocer aquí a Occam, a título muy particular, como el padre espiritual de los anglosajones modernos? Una típica controversia tiene lugar, hasta cierto punto, entre Gierke y su distinguido traductor, Sir Ernest Barker (cf. más lejos, n. 16). Gierke: «La mirada dirigida hacia lo "real" se niega a reconocer, en la unidad de existencia viva y permanente de un pueblo, algo más que una apariencia sin sustancia, y rechaza como una "ficción jurídica" el hecho de elevar esta unidad hasta el rango de una persona.» Barker (en una nota): «El lector puede muy bien simpatizar con la "mirada dirigida hacia lo real", y puede así verse llevado a dudar si lo que Gierke llama la *Daseinseinheit eines Volkes* es realmente una sustancia en el sentido de un ser o de una persona. Podemos sostener que la unidad de existencia que encontramos en un pueblo es la unidad de contenido común a numerosos espíritus, o de una meta común, pero no la unidad de un Ser de Grupo o de una persona colectiva» (*op. cit.*, p. 47, LXXXI y ss. La traducción de Barker fue publicada en 1934, o sea, un año después de la llegada de Hitler al poder, y podemos pensar que sus reservas se vieron reforzadas por los acontecimientos contemporáneos.

[8] Esto concuerda naturalmente con el nominalismo y el positivismo jurídicos de

No podemos suponer que Occam haya influido directamente en el desarrollo moderno del Derecho, ya que sus escritos jurídicos no parecen haber sido muy conocidos. Toda su obra, sin embargo, resulta enormemente significativa. Hablar por un lado de nominalismo y por otro de positivismo y subjetivismo jurídicos, supone simplemente marcar el nacimiento del Individuo en la filosofía y el Derecho. Cuando ya no hay nada ontológicamente real más allá del ser particular, cuando la noción de «Derecho» se vincula, no ya con un orden natural, sino con el ser humano particular, este ser humano particular se convierte en un individuo en el sentido moderno del término. Un corolario inmediato de esta transformación lo constituye el hecho de que se haga hincapié en la noción de «poder» *(potestas)*, que aparece así como un equivalente funcional moderno de la idea tradicional de orden y de jerarquía. Resulta sorprendente que esta noción de poder, que juega un papel tan considerable y oscuro en la teoría política de nuestro tiempo, aparezca así desde los comienzos de la era individualista. Si bien Occam no trata acerca de la política propiamente dicha, sí deja entrever las nociones de soberanía del pueblo y de contrato político [9].

Occam, pero llega a estas conclusiones de una manera indirecta que es muy curiosa e instructiva. Él no era jurista, sino lógico. Fue la polémica entre el papa y los franciscanos la que le llevó a tratar sistemáticamente el Derecho. La orden que su fundador, san Francisco de Asís, había dedicado a la pobreza se hizo muy rica y, finalmente, los papas decidieron obligarla a que aceptara la propiedad de los bienes que, de hecho, disfrutaba. Fue contra esta política, y para impedir que los franciscanos fueran, contrariamente al deseo de su fundador, atrapados por los asuntos mundanos, como Occam desarrolló sus nuevas definiciones de la ley y el Derecho.

«Traslada a la teoría jurídica de la propiedad su amor por la vida cristiana y franciscana comunitaria: esto le lleva a dar una imagen del derecho de propiedad voluntariamente empobrecida y peyorativa, trazada desde el punto de vista del monje y sólo para justificar que los monjes se abstuvieran de ella». (Villey, *op.cit.*, p. 257).

Su intención era la de restringir la esfera jurídica, pero la hizo aún más independiente y, debido a su individualismo y su positivismo, más absoluta y apremiante de lo que nunca había sido. Por oposición a la simple facultad de usar una cosa, un derecho sobre esa cosa se caracteriza por su sanción, es decir, por la posibilidad de hacerlo reconocer por un tribunal. «Un derecho es un poder reconocido por la ley positiva», así habla el abogado de la pobreza, anunciando de hecho la era de la propiedad privada. Se objetará que la idea moderna de propiedad deriva del Derecho romano. Es poco probable, en realidad, que sean los interpretes modernos del Derecho romano los que la han impuesto, como sostiene nuestro autor a lo largo de un desarrollo que, si bien no pone de acuerdo a los romanistas, es al menos muy significativo para el sociólogo (*ibid.*, p. 230 y ss.).

[9] Se espera en este período una referencia a la *Lex Regia*: «Lo que place al príncipe tiene fuerza de ley, ya que a través de la *Lex Regia*... el pueblo le ha concedido todo su dominio y poder» (*ibid.*, p. 223, cf. John Neville Figgis, *Studies in Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Cambridge, 1907. Cito a partir de la ed. de Harper Torchbooks, New York, 1960, pp. 25-26). Asimismo, el poder legislativo es considerado como una delegación de poderes, «de manera que todo el derecho se compone de poderes individuales» (Villey, *op. cit.*, p. 258).

En general, y concretamente en el plano social, ya no hay lugar para la idea de comunidad. Esta es suplantada por la libertad del individuo, que Occam extiende desde el plano de la vida mística al plano de la vida en sociedad. Hemos sustituido, al menos de manera implícita, la *comunidad* por una *sociedad*, y las raíces religiosas de esta primera transición, tan decidida como decisiva, son evidentes.

De la supremacía de la Iglesia a la soberanía política (siglos XIV-XVI)

Una serie de conferencias dadas en 1900 por J. N. Figgis sobre el nacimiento del Estado moderno, cuyo tema principal no parece haber sido seriamente cuestionado, desde entonces, nos proporciona una obra básica irremplazable, tanto más valiosa para nosotros cuanto que permite que la comparación con la India se desarrolle sin obstáculos. Figgis había encontrado el origen de la teoría del Derecho divino de los reyes en el Derecho de los papas. En sus «Estudios sobre el pensamiento político de Gerson a Grotius», señala el origen, en el pensamiento medieval, de las ideas políticas y describe la revolución a través de la cual se emanciparon; el nacimiento de la teoría moderna del Estado, en definitiva.

En principio, el libro comienza con el Concilio de Constanza, en 1414. Pero podemos situar el punto de partida en el siglo XIV, ya que, en la introducción, el autor esboza la situación medieval en general y menciona a los autores del siglo XIV. Subraya el triple aspecto de su estudio: la supremacía de la Iglesia en la Edad Media, la revolución que lleva a la primacía del Estado y la continuidad subyacente a la transformación. Me limitaré esencialmente a los dos primeros aspectos.

Si tratamos de hacer un paralelismo entre la situación cristiana medieval y la situación india tradicional, la primera dificultad estriba en que, mientras en la India los bramanes se conformaban con la supremacía espiritual, en Occidente la Iglesia ejercía también un poder temporal, centrado ante todo en la figura de su jefe, el papa. Mirando las cosas *grosso modo*, la Edad Media parece haber conocido una doble autoridad temporal. Además, puesto que la instancia espiritual no desdeñaba investirse del poder temporal, podríamos incluso preguntarnos si la temporalidad no gozaba ya de hecho de cierta preeminencia. En contraste con estas suposiciones, la afirmación central de Figgis nos acerca mucho más al panorama indio.

> *En la Edad Media, la Iglesia no era un Estado, sino el Estado; El Estado, o más bien la autoridad civil (ya que no se reconocía una socie-*

> *dad civil separada) era simplemente el departamento de policía de la Iglesia.* Esta última había tomado del Imperio romano su teoría de la jurisdicción absoluta y universal de la autoridad suprema, y la desarrolló en aquella otra de la plenitud de poder *(plenitudo potestatis)* del papa. El papa era el dispensador supremo de la ley, la fuente del honor, incluido el honor real, y la única fuente terreste legítima de poder, el fundador legal, si no de hecho, de las órdenes religiosas y de los grados universitarios, el supremo «juez y divisor» entre las naciones, el guardián del Derecho internacional y el vengador de la sangre cristiana (Figgis, *op. cit.*, p. 5).

Interpretaré aquí la primera frase, que he puesto en cursiva, como portadora de dos significados: en primer lugar, que la Iglesia, o cristiandad universal, abarcaba todas las instituciones particulares y constituía la única sociedad, *la* sociedad global en sentido moderno; en segundo lugar, que esta comunidad universal de los cristianos asumía en su jerarquía espiritual aquellos poderes que llamaríamos de otra forma políticos, incluso si los delegaba, o delegaba parte de ellos, a instancias temporales. El primer rasgo, según el cual los valores últimos determinan las fronteras de la sociedad global, nos lo encontramos también en el caso indio; el segundo diferencia los dos casos, aunque subsista una cierta similitud en la subordinación de las instancias temporales a las espirituales [10].

¿Pero acaso no habría que matizar? La doctrina de la supremacía de la Iglesia no fue ni permanente, a partir de los primeros siglos, ni carente de oposición alguna. Figgis, en el pasaje citado, afirma que esta supremacía fue «desarrollada», y se muestra más explícito en su «Derecho divino de los reyes» (cap. III). La *plenitudo potestatis* del papa fue proclamada por Inocencio III (1198-1216), y la doctrina papal se desarrolló sin ninguna duda desde la lucha de Gregorio VII contra el emperador Enrique IV, alrededor de 1080, hasta el absolutismo de la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, en 1302. Para algunos autores, la relación entre los dos principios o poderes, el eclesiástico o papal y el secular o imperial, no se elaboró de manera precisa hasta el último cuarto del siglo XI [11].

Desde entonces, resultaría tentador para el espíritu moderno considerar el crecimiento en precisión y autoritarismo de las pretensiones papales como la expresión de la creciente rivalidad entre papa y emperador, o quizás incluso como una consecuencia de la impacien-

[10] Subrayamos que Figgis pensaba, gracias a su sentimiento religioso, «entrar en el espíritu, y no sólo anotar los hechos exteriores, del mundo medieval.» (cf. sobre el método, Figgis, *op. cit.*, pp. 35-36).

[11] Ver Jean Rivière, *Le Problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe de Bel*, Lovaina, 1962, introducción.

cia creciente de los emperadores ante las pretensiones papales. Además, la doctrina papal no deja de tener, en este período, alguna oposición: los emperadores, en cierto modo, constituyen una propia. Hay que reconocer, sin embargo, que esta doctrina secular no resulta nada impresionante en medio de la orientación general de los espíritus, la influencia de los teólogos —todos del lado eclesiástico— y frente a la articulación coherente de la doctrina opuesta. Sólo una parte de los legistas la apoya. Todo esto se deduce claramente del tratado clásico de Gierke [12], sobre todo si reservamos para más adelante a los campeones imperiales del siglo XIV, Occam y Marsilio de Padua. Los partidarios del Imperio no negaban en lo esencial la superioridad de la Iglesia ni la independencia y soberanía de esta en su terreno, pero sí se adherían a la doctrina de los primeros tiempos de la Iglesia y a su reconocimiento del *sacerdocium* y del *imperium* como dos esferas independientes instituidas por el mismo Dios, como dos poderes que debían coordinarse. Rechazaban las pretensiones de la Iglesia frente al poder temporal y al emperador: la Iglesia debía limitarse a los asuntos espirituales. El procedimiento mediante el cual trataban estos juristas de unificar los dos poderes, de realizar la *ordinatio ad unum*, ideal universal de la época, revela, sin embargo, la debilidad de su causa. No obstante, proponían a veces una relación que recuerda a la del hinduismo: el Estado debía subordinarse a la Iglesia en materia espiritual, y la Iglesia al Estado en materia temporal [*]. Podemos, por lo tanto, concluir que la doctrina papal, tal como la resume Figgis, fue, pese a su desarrollo tardío, la doctrina predominante y la más coherente de la Edad Media. En realidad, parece haber resultado necesariamente de la superioridad generalmente admitida de la Iglesia y de la expresión de esta superioridad en forma de dominio real. Respecto a este punto, Gierke está en el fondo de acuerdo con Figgis, ya que, si bien reconoce la existencia de dos doctrinas diferentes, añade enseguida que únicamente constituían dos variantes del espíritu medieval, y que la verdadera oposición fue aquella existente entre estos dos puntos de vista por una parte y lo que él llama tendencia «antiguo-moderna» por otra, término este último con el que designa un enfoque basado en la antigüedad pero de espíritu moderno, cuyas primeras manifestaciones, según él, se encuentran en la tendencia al absolutismo papal y en los argumentos imperiales sacados del estudio del Derecho romano (p. 4-5).

---

[12] Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge, 1900, p. 7 y ss., 16-18, 20-21 (trad. ingl. de F.W. Maitland).

[*] [*Nota 1983*: Lo que se dice acerca de Gelasio y la política papal subsiguiente en el cap. 1 debería permitir aclarar el controvertido problema de «la querella de las investiduras».]

En cuanto a la revolución que iba a instalar al Estado en el lugar de la Iglesia como institución soberana y sociedad global en Europa occidental, fue un proceso largo y complejo. Me conformaré con marcar algunas etapas sucesivas, siguiendo y simplificando a Figgis.

A comienzos del siglo XIV, mientras que el emperador ha fracasado, el rey de Francia resiste a las pretensiones del papa y le impone su dominio. Un abogado de Coutances, probablemente muy vinculado a la Corte, Pierre Dubois, en un panfleto supuestamente consagrado a la conquista de Tierra Santa *(De Recuperatione Terrae Sanctae)*, contempla entre otras sugerencias de una sorprendente modernidad la confiscación a beneficio del rey de todas las propiedades eclesiásticas, incluidas las del papa, y su conversión en pensiones destinadas a aquellos que tuviesen derecho a ellas. Más tarde, con ocasión del conflicto entre Juan XXII y Luis de Baviera, Marsilio de Padua afirma, en su *Defensor Pacis:* «1) la completa autoridad del poder civil y la naturaleza puramente voluntaria de la organización religiosa; 2) la consecuente iniquidad de la persecución por parte de la Iglesia; 3) la soberanía original del pueblo, que implica la existencia de un sistema de gobierno representativo...» [13]. El último punto recuerda la frecuente referencia a la *Lex Regia* en los autores de finales de la Edad Media (Gierke, n. 142). (El Derecho romano se estudiaba asiduamente desde el siglo XI bajo la égida de la teología cristiana y de la filosofía).

El siglo XV presenció el movimiento conciliar, que era en cierto modo la aplicación a la Iglesia de la doctrina de la soberanía del pueblo. La Iglesia atravesaba una grave crisis, y el papado estaba en peligro desde hacía algunas décadas, con tres personas aspirando simultáneamente a esta función. El concilio que se reunió en Constanza en 1414 , y en el que brillaron eruditos de tendencia occamista, trató en primer lugar de poner remedio a la enfermedad, y lo consiguió. El concilio consideró a la Iglesia como un sistema político de la especie llamada monarquía limitada o «mixta» en el que, como representante de la comunidad cristiana, compartía el gobierno con el papa. Para remediar el mal, había que afirmar la autoridad del concilio por encima de la del papa. Se pensaba que la autoridad del papa derivaba de la del pueblo y no era legítima más que cuando era fiel a su fin, la edificación, mientras que se destruía a sí misma en cuanto se la veía contribuir a la destrucción.

[13] Figgis, *op. cit.*, pp. 31-33 (cf. también Dante, *De Monarchia*, etc...); sobre P. Dubois, cf. J. Rivière, *op. cit.* Mientras que Figgis, considerando el contenido, ve a Marsilio de Padua como más moderno que Occam, compañero suyo junto a Luis de Baviera; por el contrario, Villey considera, desde el punto de vista de los métodos, a Marsilio como más escolástico y a Occam como más moderno (*op. cit.*, pp. 217 y ss.).

El concilio debía ayudar y controlar al papa de manera permanente, pero la autoridad monárquica, enseguida restaurada, se mostró más absolutista que nunca y el concilio, manipulado, sólo pudo sobrevivir vanamente durante algún tiempo. Había abierto la vía, no sólo a la futura reafirmación de la soberanía del pueblo, sino también a un largo período de absolutismo, tanto en la Iglesia como en la mayoría de los países de Europa.

Gracias a Étienne Gilson [14], podemos considerar los dos fenómenos paralelos del Renacimiento y de la Reforma como la expresión de una *diferenciación* entre dos preocupaciones que, en términos generales, habían coexistido pacíficamente en el espíritu medieval: la preocupación religiosa, con Lutero, se subleva frente al compromiso con el mundo y la sabiduría mundana de los antiguos; la preocupación por la Antigüedad se afirma en el nuevo humanismo como independiente de la tutela de la religión. Este acontecimiento debía causar necesariamente un impacto revolucionario en la relación entre autoridad espiritual y temporal.

Del lado de los humanistas, Maquiavelo descubre en Tito Livio el modelo de la ciudad-estado republicana y, con la ayuda de ejemplos tomados de la antigua Roma, consigue liberar la reflexión política, no sólo de la religión cristiana y de todo modelo normativo, sino incluso de la moral privada. Liberada de esta forma de toda traba exterior, una ciencia práctica de la política reconoce como su único principio la *razón de Estado*. Para Figgis, este nuevo absolutismo, que debía influir de manera tan profunda a políticos y hombres de Estado durante los siglos siguientes, sólo pudo concebirse debido a que la Iglesia, y en particular, ciertas órdenes religiosas, habían desarrollado un absolutismo similar y porque en Italia, de hecho, el «poder» se había convertido en el único fin verdadero de la acción, de manera que le bastaba a Maquiavelo con analizar fríamente la situación tal como era. Podemos afirmar quizás que la primera ciencia práctica que se emancipó de la red holista de los objetivos humanos fue la política de Maquiavelo [15].

El rechazo radical por parte de Maquiavelo de los valores contemporáneos predominantes le apartó durante algún tiempo de la principal corriente de pensamiento, ya que el ascenso del poder temporal debía realizarse gracias a agentes principalmente religiosos. La Reforma luterana asestó un golpe decisivo a lo que quedaba del orden medieval y del Sacro Imperio romano-germánico. La sociedad

[14] Étienne Gilson, *Heloïse et Abélard*, París, 1938, p. 187 y ss., 217-224.

[15] Lo que la comparación entre Maquiavelo y el indú Kautilya sugiere a primera vista, es una relación necesaria entre política y religión (cf. *HH*, p. 373; *HH*, tr., p. 384).

global iba a ser a partir de ahora el Estado individual, mientras que lo más esencial de la religión tendría su santuario en la conciencia de cada cristiano individual. El poder laico se convirtió en supremo y fue elevado hasta una especie de santidad gracias a la teoría del derecho divino de los reyes. Todo esto se basaba en la presuposición de la homogeneidad religiosa del Estado, al compartir gobernantes y gobernados la misma fe: *cujus regio ejus religio* (cf. en Inglaterra los «*Acts of Uniformity*»). Hasta este punto, Lutero, fuesen cuales fuesen sus intenciones, acabó llevando a la práctica parte de la teoría de Marsilio de Padua e incluso ciertas tendencias del partido conciliar.

Pero, salvo Alemania, los Estados no eran homogéneos, y un nuevo cambio iba a resultar de ello. Diferentes confesiones coexistían en el interior de un mismo Estado, y de ahí las guerras de religión. Esto llevó a los políticos a recomendar en provecho del Estado (¡Maquiavelo!) que se tolerase la «herejía» cuando los intereses de este lo aconsejaban. En cuanto a las confesiones beligerantes, tendían a una supremacía sin compromiso; pero allí donde se hallaban amenazadas por ser minoritarias, adoptaron otros puntos de vista. Partiendo del derecho a resistir a la persecución de un tirano, que se fundaba en la idea de un contrato entre gobernante y gobernados, el desarrollo condujo a afirmar el derecho del individuo a la libertad de conciencia. La libertad de conciencia constituye así, cronológicamente hablando, el primero de los aspectos de la libertad política y la raíz de todos los demás. Los teóricos jesuitas del Derecho natural desarrollaron la teoría moderna que basa el Estado en un control social y político, que considera a la Iglesia y al Estado como dos sociedades distintas, independientes y exteriores la una con respecto a la otra. Finalmente, «todas o casi todas estas ideas, realizadas en la práctica durante la resistencia contra el rey de España, conformaron en los Países Bajos, en sus pensadores y universidades, un brillante centro del que surgió en gran medida la educación política del siglo XVII (Figgis, *op. cit.* p. 38).

El Derecho natural moderno

El Derecho natural y la Teoría de la sociedad, tal es el título puesto por Sir Ernest Barker a su traducción de parte del cuarto tomo de la monumental obra de Otto Gierke sobre el Derecho de las comunidades *(Genossenschaftsrecht)* [16]. Resumir este libro, aunque sea so-

[16] Gierke, *Natural law and the Theory of Society, 1500 to 1800, with a lecture by Ernst Troeltsch. Translated with an introduction by Ernest Barker*, Cambridge, 1934,

meramente, es la mejor forma de llamar la atención sobre un aspecto importante de la génesis de la idea moderna del hombre y de la sociedad. En el período que estudiamos, la teoría del Derecho natural domina el campo de la teoría política y, podríamos añadir, del pensamiento social. El papel de los juristas es tan esencial como el de los filósofos en el desarrollo de las ideas que conducen a la Revolución francesa y a la Declaración de derechos del hombre.

La idea de Derecho natural es la garantía, la justificación filosófica, de la investigación teórica sistemática y deductiva del Derecho, tan floreciente e importante en la época. Podemos hacerla remontar a la Antigüedad y a santo Tomás, pero sufre en los tiempos modernos un profundo cambio, de manera que oponemos frecuentemente dos teorías del Derecho natural, la antigua o clásica y la moderna. La diferencia entre las dos es del tipo que hemos aprendido a reconocer al oponer representaciones tradicionales y modernas. Para los antiguos —a excepción de los estoicos— el hombre es un ser social, la naturaleza un orden, y aquello que podemos percibir, más allá de las convenciones de cada *polis* particular, como constitutivo de la base ideal o natural del Derecho, es un orden social en conformidad con el orden de la naturaleza (y por lo tanto, con las cualidades inherentes a los hombres). Para los modernos, bajo la influencia del individualismo cristiano y estoico, aquello que llamamos Derecho natural (por oposición al Derecho positivo) no trata de seres sociales, sino de individuos, es decir, de hombres que se bastan cada uno a sí mismo al estar hechos a imagen y semejanza de Dios y al ser depositarios de la razón. De ahí resulta que, desde el punto de vista de los juristas, en primer lugar, los principios fundamentales de la constitución del Estado (y de la sociedad) deben extraerse, o deducirse, de las propiedades y cualidades inherentes al hombre considerado como un ser autónomo, independientemente de todo vínculo social o político. El estado de naturaleza es aquel estado, lógicamente primero en relación con la vida social y política, en el que sólo se considera al hombre individual; además, al confundirse la prioridad lógica con la anterioridad histórica, el estado de naturaleza es aquel en que se supone que los hombres han vivido antes de la fundación de la sociedad y del Estado. Deducir de este estado de naturaleza lógico o hipotético los principios de la vida social y política puede parecer una tarea paradójica e ingrata. Esto es sin embargo lo que han emprendido los teóricos del Derecho natural moderno, y al hacerlo han sentado las bases del Estado democrático moderno. Como dijo Gierke:

---

2 vol. (citado en la edición de Beacon Press, Boston, 1957, en un volumen; las citas de Gierke han sido revisadas sobre el texto alemán).

> El Estado ya no deriva como un todo parcial de la armonía, deseada por Dios, del todo universal. Se explica simplemente por sí mismo. El punto de partida de la especulación no es ahora el conjunto de la humanidad, sino el Estado soberano individual autosuficiente, y ese mismo Estado individual está basado en la unión, ordenada por el Derecho natural, de los hombres individuales dentro de una comunidad investida del poder supremo (§ 14, p. 40; texto alemán, p. 285).

En una palabra, la comunidad cristiana jerárquica se atomizó en dos niveles: fue reemplazada por numerosos Estados individuales, cada uno de los cuales estaba constituido por hombres individuales. Dos concepciones de la sociedad-Estado se enfrentan en la terminología del período.

> Debemos distinguir *universitas,* o unidad orgánica *(corporate),* y *societas,* o asociación *(partnership),* en la cual los miembros siguen siendo distintos a pesar de su relación y en la que la unidad es por tanto «colectiva», y no orgánica *(corporate).* (Nota de Barker, Gierke, *Natural Law,* p. 45).

Societas —y otros términos similares: asociación, *consociatio*— posee aquí el sentido limitado de asociación, y evoca un contrato mediante el cual los individuos que la componen se han «asociado» dentro de una sociedad. Esta forma de pensar corresponde a la tendencia, tan difundida en las ciencias sociales modernas, que considera a la sociedad como algo consistente en individuos, individuos que se anteponen a los grupos o relaciones que constituyen o «producen» entre sí más o menos voluntariamente [17]. La palabra con la que designan los escolásticos la sociedad, o las personas morales en conjunto, *universitas* o «todo», le convendría más que «sociedad» al punto de vista opuesto, que es el mío, según el cual la sociedad, con sus instituciones, valores, conceptos y lengua es sociológicamente anterior a sus miembros particulares, que sólo se convierten en hombres a través de la educación o adaptación a una sociedad determinada. Podemos lamentar que tengamos que hablar de «sociedad» en vez de *universitas* para designar a la totalidad social, pero este hecho constituye una herencia del Derecho natural moderno y de sus consecuencias. Gierke refiere con gran detalle la creciente preponderancia de la re-

[17] Bentham dice de uno de los campeones del individualismo moderno: «Locke... olvidaba que no era adulto cuando vino al mundo. Según él, los hombres vienen al mundo completamente constituidos y armados enteramente, como los productos de los dientes de serpiente sembrados por Cadmo en las esquinas de su campo de pepinos» (Élie Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, t. I, apéndice III, pp. 417-418).

presentación de *societas* frente a la de *universitas.* Al mismo tiempo, demuestra a lo largo de su exposición que el punto de vista opuesto no desaparece nunca del todo: «La idea del Estado como un *todo orgánico,* heredada del pensamiento antiguo y medieval, jamás se extinguió totalmente». Y es que resultaba muy difícil prescindir de ella cuando se quería considerar el cuerpo social o político en su unidad.

> De esta manera, es una interpretación puramente colectiva de la personalidad del pueblo la que predomina de hecho en la teoría del Estado según el Derecho natural. El pueblo coincide con la suma de los miembros del pueblo y, sin embargo, al mismo tiempo, cuando se siente la necesidad de un portador *(Träger)* único de los derechos del pueblo, este es tratado en lo esencial como si fuese una unidad englobante *(Inbegriff).* Toda la diferencia entre unidad y multiplicidad del conjunto reside en una simple diferencia de enfoque, según se considere *«omnes ut universi»* u *«omnes ut singuli»*... (sigue el pasaje citado más arriba, n. 7: «La mirada dirigida hacia lo real»...) (pp. 46-47; texto alemán, p. 298-299).

No sólo autores eclesiásticos como Molina y Suárez, sino también los más grandes autores del Derecho natural sintieron la necesidad de acudir a la concepción holista. Althusius, al construir un orden federalista mediante una serie de asociaciones *(consociationes)* en planos sucesivos, definió a su *consociatio complex et publica* como una *universitas* o *consociatio política* (p. 70 y ss.). Grotius es ensalzado entre otros, por haber comparado el gobierno con un ojo como «órgano corporativo». Hobbes, según nos dice Gierke, habló del Estado como si fuera el cuerpo de un gigante, pero «acabó transformando su supuesto organismo en un mecanismo... un autómata concebido y construido con arte» (p. 52). Pufendorf introdujo el término de *persona moralis simplex et composita,* con el fin de reunir en una misma categoría jurídica a todos los grupos o entidades colectivas (nuestras «personas morales») y a los individuos físicos. Finalmente, el mismo problema volvió a aparecer, en su forma más aguda, en Rousseau, que contribuyó más que nadie a transmitir al conocimiento del público instruido las construcciones de los juristas y a colmar —sin quererlo— el foso existente entre la especulación especializada y la acción revolucionaria.

Todos estos esfuerzos para expresar la unidad del grupo social y político responden al problema principal de la teoría del Derecho natural: establece la sociedad o el Estado ideal a partir del aislamiento del individuo «natural». El instrumento principal es la idea de contrato. Después de 1600, la transición requiere al menos dos contratos sucesivos. El primero, o «contrato social», introduce la relación caracterizada por la igualdad o compañerismo *(Genossenschaft).* El se-

gundo, o contrato político, introduce la sujeción con respecto a un gobernante o gobierno *(Herrschaft)*. Los filósofos redujeron esta multiplicidad de contratos a uno solo: Hobbes al hacer del contrato de sujeción el punto de partida de la misma vida social, Locke al reemplazar el segundo contrato por un *trust* y Rousseau al suprimir todo agente distinto de gobierno. Todo esto es bien sabido, y lo recuerdo únicamente para introducir una observación sobre la relación entre «social» y «político», y acerca del sentido de uno y otro términos en relación a esto. El contrato «social» es el contrato de asociación: se supone que entramos en la sociedad como en una asociación voluntaria cualquiera. Estamos aquí por lo tanto ante las asociaciones, y quizás ante la «sociedad», en el sentido de los sociólogos behaviouristas. Pero la sociedad en sentido amplio, la *universitas* en el sentido de un todo en cuyo interior nace el hombre y al cual pertenece, pase lo que pase, que le enseña su lengua y que, al menos, siembra en su espíritu el material con el que se construirán sus ideas —esta sociedad— estará ausente. En el mejor de los casos, la «sociedad» implicada aquí es la «sociedad civil» del economista y del filósofo, y no la sociedad de la sociología propiamente dicha. Hay que insitir en ello para evitar una confusión frecuente. Como afirma en otro lugar Barker, un clasicista que habla aquí —cosa sorprendente— como un sociólogo:

> La sociedad no está constituida, y no lo ha estado nunca, sobre la base de un contrato. La sociedad es una asociación para todos los fines —«para toda ciencia... para todo arte... para toda virtud y para toda perfección»— que trasciende la noción de Derecho y que ha crecido y existe por sí misma. En el sentido estricto del término «social» no hay, ni ha habido jamás, *contrato social* [18].

De hecho, la noción profundizada de sociedad ha sufrido un eclipse parcial en el periodo y la escuela de pensamiento que estamos tratando, como atestigua el destino de la palabra *universitas*. Con el predominio del individualismo sobre el holismo, lo social, en ese sentido, ha sido sustituido por lo jurídico, lo político y, más tarde, por lo económico.

[18] Barker, p. XXV de su introducción al *Social Contract, Essays by Locke, Hume and Rousseau*, Londres, «The World's Classics, 511», 1947. Las palabras citadas son de Burke en sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (*Works*, I, p. 417). Burke emplea la palabra *partnership*, y añade que esta asociación incluye a los muertos, a los vivos y a los miembros que todavía están por nacer.

Las implicaciones del individualismo: igualdad y propiedad.

Antes de ocuparnos de algunas de las primeras manifestaciones del aspecto igualitario del individualismo, debemos recordar y profundizar un poco en una distinción bien conocida. El individualismo implica a la vez igualdad *y libertad.* Así pues, con razón se distinguen una teoría igualitaria «liberal», que recomienda una libertad *ideal,* igualdad de derechos y oportunidades que es compatible con la máxima libertad de cada uno, y una teoría «socialista» que quiere realizar la libertad *en los hechos,* aboliendo por ejemplo la propiedad privada [19]. Lógicamente, e incluso históricamente, puede parecer que se pasa del derecho al hecho mediante una simple intensificación de la reivindicación: no basta con la igualdad en principio, sino que se reivindica una igualdad «real». Sin embargo, en la perspectiva en la que nos situamos aquí, la transición encierra una discontinuidad, un profundo cambio de orientación. Al alegar, por ejemplo, que no todos los ciudadanos participan igualmente de la propiedad, privamos al individuo de ese atributo, la propiedad privada —restringimos en consecuencia el campo de su libertad—, y atribuimos al todo social las correspondientes funciones nuevas.

Para ver mejor la relación en este punto entre liberalismo y socialismo podemos recurrir a nuestra perspectiva comparativa. El sistema de castas es un sistema jerárquico orientado hacia las necesidades de todos. La sociedad liberal niega estos dos rasgos a la vez: es igualitaria y se remite a las leyes del intercambio mercantil y a la «identidad natural de los intereses» para asegurar el orden y la satisfacción general. En cuanto a la sociedad socialista, mantiene la negación de la jerarquía —al menos en principio e inicialmente—, pero vuelve a introducir cierta preocupación por el todo social. Combina así un elemento de individualismo y otro de holismo, es una forma híbrida, nueva. Dentro del conjunto de las doctrinas y movimientos socialistas o comunistas, la igualdad ocupa en suma un lugar secundario, ya no constituye un atributo del individuo sino de la justicia social. Se comprenderá por tanto, que al limitarnos aquí exclusivamente a la ascensión del individualismo, dejemos de lado las formas extremas de igualitarismo que traducen la emergencia de una tendencia opuesta (cf. n. 21).

Hemos tratado ya anteriormente acerca de la igualdad al hablar de la distinción entre *Genossenschaft,* «gremio» o asociación de individuos iguales, y *Herrschaft,* asociación o grupo que incluye un ele-

[19] Sanford A. Lakoff, *Equality in Political Philosophy,* Harvard University Press, 1964.

mento de «maestría», superordenación o autoridad. Gierke llama la atención sobre las oposiciones correspondientes entre «unidad colectiva», que corresponde al «gremio», y «unidad representativa» (siendo el representante necesariamente superior a los miembros del grupo que representa), así como entre *societas aequalis* y *societas inaequalis*. Cuando los teóricos del Derecho natural sitúan en el origen del Estado dos contratos sucesivos, un contrato de asociación y otro de sujeción, revelan la incapacidad del espíritu moderno para concebir sintéticamente un modelo jerárquico del grupo y la necesidad que este tiene de analizarlo mediante dos elementos: un elemento de asociación igualitaria y un elemento por el cual esta asociación se subordina a una persona o entidad. En otros términos, a partir del momento en que ya no es el grupo sino el individuo el que se concibe como ser real, la jerarquía desaparece, y con ella la atribución inmediata de la autoridad a un agente de gobierno. No nos queda ya más que una colección de individuos, y la construcción de un poder por encima de ellos no puede justificarse más que suponiendo el consentimiento común de los miembros de la asociación. Se ha ganado conciencia e interioridad, pero se ha perdido realidad, ya que los grupos humanos tienen jefes independientemente de un consenso formal, siendo su estructuración una condición de su existencia como todos.

La comparación entre las tres grandes filosofías del contrato de los siglos XVII y XVIII confirma que el contraste entre asociación y subordinación constituye realmente un tema central. Veremos más adelante como Hobbes fuerza hasta el máximo posible la visión individualista y mecanicista a fin de poder reintroducir el modelo sintético de subordinación; Locke evade esta dificultad al adoptar en Derecho privado la noción de *trust;* Rousseau se niega a ir más allá de la asociación y la transforma en una especie de super-ordenación mediante la alquimia de la «voluntad general». Estos tres autores tienen en común el reconocimiento de la dificultad que supone combinar individualismo y autoridad, conciliar la igualdad y la necesaria existencia de diferencias permanentes de poder, si no de condición, en la sociedad y en el Estado.

Una de las grandes fuerzas motrices activas en el desarrollo moderno ha sido una especie de protesta indignada contra las diferencias o desigualdades sociales como algo fijo, heredado y prescrito —procedentes como dicen los sociólogos, de la «atribución» y no de la «realización» individual—, sean estas diferencias en materia de autoridad, privilegios e incapacidades o bien, en el caso de movimientos externos y desarrollos tardíos, en materia de riqueza. Ahora bien, el movimiento comienza una vez más en la Iglesia, con Lutero. Tomemos del libro de Lakoff los rasgos pertinentes de las doctrinas de Lutero. No hay ninguna diferencia entre los hombres «espirituales»

y los «temporales», todos los creyentes tienen la misma autoridad en materia espiritual; a todo hombre, sea sacerdote o seglar, se le atribuye una dignidad semejante; la doctrina jerárquica de la Iglesia no es más que un instrumento del poder papal; la dualidad del alma y del cuerpo constituye un problema para todo cristiano, pero no puede servir de modelo a la organización de la Iglesia y de la comunidad (indicación clara del rechazo que se siente a considerar las instituciones como si fueran estructuras); la igualdad aparece, por primera vez, como algo más que una cualidad interior: como un imperativo existencial; toda autoridad, toda función especial, no puede ser ejercida más que por delegación o representación: los sacerdotes son «*ministros* elegidos entre nosotros, que todo lo hacen en nuestro nombre». Está claro que todos estos rasgos están relacionados: estamos ante el rechazo de la jerarquía, entre la súbita transición del universo holista al individualista. Y encontramos disposiciones psicológicas muy semejantes en el otro extremo del desarrollo que nos interesa, en Rousseau. Allí donde Nietzsche habló de «resentimiento», estamos tentados de ver la envidia como el acompañamiento psicológico de la reivindicación igualitaria. Hay más bien una percepción esencial en ello: su calidad de cristianos hace a todos los hombres iguales y sitúa, por así decirlo, toda la esencia del hombre dentro de cada uno de ellos. Por eso es por lo que consideran justificado, mejor dicho, se ven llamados a oponerse a toda afirmación de humanidad que no derive de su propia interioridad [20]. Así ocurre al menos con Lutero en el plano de la religión y de la Iglesia; por lo que respecta a la sociedad y al Estado, sigue anclado en un holismo medieval: «Su imagen de la sociedad era orgánica y funcional, y no atómica y adquisitiva», dice Lakoff [21].

La reivindicación igualitaria fue extendida de la religión a la po-

[20] Nos falta naturalmente comprender cómo puede un sentimiento que podemos atribuir a los cristianos desde el principio desarrolla esta implicación en el siglo XVI [Cf. cap. 1].

[21] Thomas Müntzer, el jefe revolucionario de la Guerra de los Campesinos, contemporáneo y enemigo de Lutero, afirma la igualdad en su forma más extrema. Según Lakoff, «Müntzer resume numerosas tendencias del comunismo sectario... y, al mismo tiempo, anuncia la futura aparición de movimientos seculares socialistas militantes que intentarán transformar el mundo derrotando por medio de la violencia a las fuerzas de dominación» (*op. cit.*, p. 54). Podemos estudiar a Müntzer, con toda seguridad, como un ejemplo extremo de la invasión de la conciencia religiosa en los asuntos mundanos. He dicho más arriba por qué tales movimientos comunistas (como los *Diggers* del siglo XVII inglés, o el de Babeuf) no son considerados aquí. En una ordenación más amplia, ocuparían un lugar, junto a supervivencias de la *universitas* tradicional, como fragmentos de tendencias no individualistas sumergidas. En el caso de Müntzer, el hecho de que el movimiento no sea igualitario en su esencia se nota en que dependía de la santificación de la acción violenta por los *elegidos*.

lítica en el curso de lo que podemos llamar la revolución inglesa (1640-1660). Y muy particularmente por aquellos a quienes se ha llamado los *Levellers* («niveladores»). Fueron rápidamente derrotados, pero tuvieron tiempo de sacar plenamente las consecuencias políticas de la idea de igualdad de los cristianos. La propia revolución constituye un ejemplo del movimiento a través del cual la verdad sobrenatural viene a aplicarse a las instituciones terrestres. Citamos a un historiador al que no se puede acusar de exagerar el papel de la religión:

> La esencia del puritanismo como fe revolucionaria consistía en la creencia de que la mejora de la vida del hombre sobre la tierra forma parte de las intenciones de Dios, y que los hombres pueden comprender los objetivos de Dios y colaborar con él en su realización. Así pues, los deseos más íntimos de los hombres, si eran fuertemente sentidos, podían tomarse como la voluntad de Dios. A través de una dialéctica que formaba parte de la naturaleza de las cosas, aquellos que estaban más convencidos de combatir del lado de Dios demostraron ser los combatientes más eficaces [22].

Los *Levellers* presentan tres rasgos significativos para este estudio. En primer lugar, la combinación en su ideología de base de elementos religiosos y elementos procedentes de la teoría del Derecho natural —tal como observamos a partir de la vida y las lecturas de Lilburne— muestra cómo la conciencia religiosa sustituye a la formulación tradicional de los derechos de los ingleses, en términos de precedente y privilegio, por la afirmación de los derechos universales del hombre:

> Los *Levellers* pasaron de la creencia de que todos los *cristianos* nacen de nuevo libres e iguales a la afirmación de que, primero, todos los *ingleses* y, después, todos los *hombres* nacen libres e iguales [23].

En tercer lugar, y frente a toda la tradición inglesa hasta nuestros días, se saca la consecuencia de que debe existir una Constitución escrita situada fuera del alcance de la ley ordinaria. Esta se propuso en forma de un «Acuerdo del pueblo», e Inglaterra iba a tener de hecho, durante un breve período, tal constitución con el «Instrumento de gobierno» del protectorado de Cromwell [24].

---

[22] Christopher Hill, *The Century of Revolution, 1603-1714*, Edimburgo, 1961, p. 168; sobre la definición del puritanismo, cf. Lakoff, *op. cit.*, p. 249, n. 1.

[23] William Haller, «The Levellers», en Lyman Bryson *et. al.*, *Aspects of Human Equality*, Nueva York, 1956.

[24] Lakoff demuestra que hay una continuidad de espíritu entre Lutero, los *Levellers* y Locke (con influencias calvinistas), y entre Calvino y Hobbes (*op. cit.*, pp. 47-48,

Los *Levellers,* al mismo tiempo que proponían extender ampliamente el derecho de voto suprimiendo el censo electoral, se lo negaban a los servidores, asalariados y mendigos, debido a que estas gentes no eran verdaderamente libres a la hora de ejercer su derecho, sino que dependían de alguien al que no podían desagradar. Esta limitación aparece desde el mismo momento en que el derecho de voto es seriamente discutido, en los debates del ejército en Putney (1647) [25]. Macpherson señaló las similitudes existentes entre las teorías de los *Levellers* y la doctrina más sistemática de Locke, especialmente en el Segundo Tratado de Gobierno (1690). Incluso teniendo en cuenta que este autor lo exagera un poco, la sorprendente similitud entre unos pobres artesanos revolucionarios y, cuarente años más tarde, el rico filósofo que venía de pasar algunos años en Holanda, demuestra hasta qué punto estaba extendido el individualismo. Con su doctrina del *trust,* Locke evita de manera característica el problema de la sujeción política y mantiene la idea de una sociedad de iguales gobernada por consentimiento mutuo. Según él, la propiedad privada no aparece como una institución social, sino como una implicación lógica de la noción del individuo autosuficiente. Cualquiera que haya podido ser para ellos la significación exacta de esta fórmula, los *Levellers* habían afirmado ya que los hombres eran «iguales... nacidos con derecho a la misma propiedad y libertad» *(property, liberty and freedom).* Locke transfiere la propiedad privada al estado de naturaleza, limitándose a rodearla, *en su origen,* de limitaciones que procura retirar, siempre dentro del estado de naturaleza, en lo que respecta al desarrollo subsiguiente, como ha demostrado Macpherson [26].

El «Leviatán» de Hobbes

Deducimos fácilmente, en relación con lo que la ha precedido y lo que la ha seguido, hasta qué punto es significativa la obra de Hobbes dentro de la historia del pensamiento político. De un lado, hay una ruptura total con la religión y la filosofía tradicional (el hombre

---

62 y ss.). La cuestión de la influencia indirecta de Calvino es complicada y controvertida. La organización de la Iglesia presbiteriana y su sustitución de los obispos por consejos más o menos representativos de la comunidad son una típica combinación de jerarquía e igualdad.

[25] C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford, 1962; trad. fr.: *Théorie politique de l'individualisme possessif*, París, Gallimard, 1971.

[26] He insistido sobre la propiedad en Locke en *HAE I*, pp. 70-75; *HAE I,* tr., pp. 73-78, p. 135, n. 11; cf. también p. 247, n. 11.

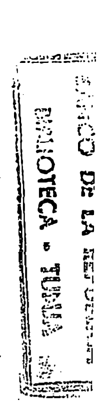
no es un animal sociopolítico), y de ahí que la especulación sobre el estado de naturaleza y el Derecho natural sea elevada hasta el absoluto, a una intensidad sin precedentes, mientras que la perspectiva maquiavélica se enriquece y sistematiza. De otro lado, está la profunda paradoja que supone una visión mecanicista del animal humano que lleva a la contundente demostración de la necesidad de la soberanía y de la sujeción; en otros términos, la instauración del modelo de *Herrschaft* sobre una base puramente empírica, atómica e igualitaria que trae como resultado la identificación del Individuo con el soberano, identificación que estará en el mismo corazón de la teoría de Rousseau y de Hegel. Tachar a Hobbes de conservador resulta por lo tanto insuficiente y engañoso. Es verdad que exaltó la *Herrschaft* cuando la corriente principal del desarrollo político tendía hacia la *Genossenschaft*, y en este sentido fue ciertamente un conservador. Pero esta afirmación no posee ninguna significación comparada con la cuestión de averiguar quién tenía razón. Espero que lo que sigue demostrará en qué sentido podemos sostener que Hobbes tenía razón. Se trata de la naturaleza misma de la filosofía política. Podemos estudiar la política como un nivel particular de la vida social cuyos restantes componentes se dan por adquiridos; desde este punto de vista, la tesis fundamental de Hobbes puede perfectamente ser rechazada. Si, por el contrario, la filosofía política es, siguiendo la de los antiguos, una manera de considerar a la sociedad en su totalidad, hay que afirmar que tenía razón frente a los partidarios del igualitarismo [27].

No pretendo demostrar ahora esta afirmación. Espero que la tesis se aclarará en la sección dedicada a Rousseau, ya que Rousseau captó de manera más completa que Hobbes la naturaleza social del hombre. No es por ello menos cierto que el reconocimiento por parte de Hobbes de la sujeción dentro de la sociedad implica la naturaleza social del hombre, pese a todas las protestas del propio Hobbes: este último consideraba siempre claramente a la sociedad, incluso cuando no hablaba más que del «hombre» y del Estado (Commonwealth). He de ser breve, y únicamente puedo invitar al lector a que ponga a prueba las observaciones siguientes.

Para empezar, ¿acaso hay en el *Levitán* un estado de naturaleza? ¿y en qué consiste este? Parece como si la práctica totalidad de la primera parte, «Sobre el hombre», fuese la descripción de este estado de

[27] El segundo punto de vista tendría la ventaja de explicar la paradoja de numerosos escritos sobre Hobbes, que lo consideran falso y detestable pero que no pueden ocultar su grandeza y su influencia. Se le atribuye generalmente una lógica sin fallos, pero, ¿no será esto una escapatoria? La referencia aquí es ante todo al *Leviatán*. He utilizado a Raymond Polin, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, París, 1953.

naturaleza. La justicia brilla por su ausencia, ya que es asunto de sociedad y no de naturaleza. Y sin embargo, están presentes el poder, el honor e incluso el lenguaje, así como la razón, fundada en este último. Resulta evidente que se trata aquí del estado social *menos algo* [28]. *Por lo demás, Hobbes afirma de manera explícita que razonar consiste en sumar y sustraer.* Ese algo que se sustrae del estado social en la descripción del «hombre» como tal es simplemente la sujeción. En efecto, desde el momento en que el contrato *(covenant)* introduce la sujeción, pasamos del «hombre» a la Commonwealth, es decir, al cuerpo político, al Estado o, como también podríamos llamarlo, a la sociedad global, incluido su aspecto político. Otro rasgo del estado de naturaleza es que las relaciones entre los hombres corresponden exactamente a lo que sabemos en realidad de las relaciones entre los Estados, de los que se dice que están siempre dentro del estado de naturaleza. Aquí, Hobbes continúa a Maquiavelo en un plano diferente: la guerra de intereses excluye toda trascendencia de normas o valores. Un tercer e importante aspecto es que el estado de naturaleza contiene todo aquello relativo al hombre que puede ser descrito en un lenguaje mecanicista: el animal humano, el individuo humano como sistema de movimientos, de deseos y de pasiones, con todas las modificaciones y complicaciones introducidas por el lenguaje y el pensamiento. Estos tres aspectos corresponden al principio según el cual Hobbes consideró posible y provechoso separar en el hombre, tal como lo observamos de hecho en sociedad, dos niveles diferentes. Para nosotros, estos dos niveles serían más bien prepolítico y político que presocial y social. Rousseau llegará más lejos en la investigación de los aspectos propiamente sociales y, debido a esto, la discontinuidad entre los dos niveles se acentuará aún más en él.



Si tratamos de captar el núcleo de la doctrina y de resumir para

[28] Macpherson razona de la misma manera (*op. cit.*) pero, para él, la escena de la que parte Hobbes en su sustracción no es la escena política, incluida la guerra civil, sino más bien la escena económica. Esta suposición, poco verosímil, está basada sobre todo en un pasaje titulado: «Del poder, del valor, de la dignidad, del honor y de la estima (*whorthiness*)» (*Leviatán*, cap. X). El poder es concebido de una manera muy general por Hobbes. Incluye, entre otras cosas, las riquezas. Como todo lo demás, el valor es definido por Hobbes como algo tangible, relativo al juicio de los otros y dependiente de él: «El valor (*value, or worth*) de un hombre es, como para todas las demás cosas, su precio; es decir, lo que se daría por el uso de su poder...» Está claro, según el contexto, que no hay en ello más que una metáfora económica. Cuando Hobbes trata de economía, lo hace desde un punto de vista completamente distinto (cap. XXIV, «De la nutrición y procreación de la *Commonwealth*»). La etiqueta de «individualismo posesivo» no le conviene a la filosofía de Hobbes, que no tiene nada de especialmente posesivo y que, tomada en su conjunto, tampoco es individualista, ni en nuestro sentido del término ni en el de Gierke (cf. n. siguiente).

nuestro uso la imagen del «hombre» dibujada por Hobbes y de verla en relación con la constitución de la Commonwealth, resulta difícil evitar la sensación de que existe un dualismo entre las pasiones y la razón, entre un lado animal y otro racional. Y, en efecto, ¿acaso no es la contradición entre ambos la que hace necesario el paso al estado político, a la sujeción? De hecho, lo que diferencia en el *Leviatán* al hombre de la bestia es el lenguaje y la razón, basada en el lenguaje. Con esta reserva, el dualismo se mantiene: la racionalidad se da en el hombre como una forma impura, combinada con la animalidad, y no se convertirá en pura racionalidad más que con la construcción de una «Commonwealth» *artificial.* Admitir con Aristóteles que el hombre es naturalmente social y/o político supondría marcarse la imposibilidad de alcanzar la racionalidad pura.

¿Hobbes es individualista u holista? Ni una cosa ni otra. En su caso, nuestra distinción se derrumba, pero el hecho resulta interesante y caracteriza estrictamente a Hobbes. No cabe duda respecto a su punto de partida: es el ser humano particular, el *individuum* humano. Pero, en el estado prepolítico, la vida de este ser no puede ser juzgada más que de manera negativa: «solitaria, pobre, sucia, animal y corta» (¿pero cómo podríamos traducir el inimitable *«solitary, poor, nasty, brutish and short»*?) Desde el momento en que este ser entra en el estado político, siguiendo el consejo de la razón y su propio deseo de conservación, se desprende de parte de sus poderes. El hombre es entonces capaz de lograr la seguridad, la comodidad y el desarrollo de sus facultades, pero pagando el precio de la sujeción. No se ha convertido en un individuo autosuficiente, al igual que tampoco existía antes de manera satisfactoria, como tal, en el estado de naturaleza. Así es como, mediante un paso que puede parecer extremadamente «individualista», se hace fracasar al individualismo [29]. La buena vida no es la del individuo, sino la del hombre que depende estrechamente del Estado, tan estrechamente que se identifica por necesidad en parte con el soberano. Si bien Hobbes nos prohíbe que digamos que el hombre es político por naturaleza, nos permite no obstante afirmar que lo es de manera artificial pero necesaria; el Individuo no entra «completamente armado», como decía Bentham, en

[29] De ahí la alabanza de Hobbes por parte de Gierke, siempre buscando el reconocimiento de la unidad moral del cuerpo social: «Partiendo de premisas arbitrarias, pero armado de una lógica implacable, obligó a la filosofía individualista del Derecho natural a revelar una personalidad única del Estado... Había convertido al individuo en todopoderoso con el fin de forzarlo a destruirse a sí mismo al instante» (*op. cit.*, p. 61). Polin muestra el progreso de la idea de «persona» en Hobbes de 1642 a 1651 (cap. XVI del *Leviatán*) (*op. cit.*, cap. X).

la vida política. Este es el rasgo crítico que distingue a Hobbes de tantos otros teóricos políticos modernos y lo aproxima a Rousseau.

No podemos afirmar por ello que Hobbes sea holista. El ordenamiento jerárquico del cuerpo social está ausente en él, puesto que el Estado no está orientado hacia un fin que lo trasciende, sino que sólo se somete a sí mismo. Según un último análisis, el modelo de *Herrschaft* se vacía de la virtud jerárquica que le es inherente y no se adopta más que como indispensable dispositivo de poder; es, en definitiva, como una cáscara sin su núcleo: el valor. Sin embargo, nos queda que Hobbes reconoce que la igualdad no puede reinar como tal y sin obstáculo, y que el hombre es un ser social —y no un individuo— en relación con el plano político. En este sentido, Hobbes puede ser considerado, al contrario que Locke, como un precursor de la sociología, aunque sólo trate acerca de política y no de la sociedad como *universitas*. Es precisamente este rasgo el que lleva a aquellos que sólo se interesan por el aspecto político, tomado por separado, a tacharlo de conservador. Para el sociólogo, las enseñanzas de Hobbes tomadas en su conjunto son válidas, aunque incompletas. Este tiene cierta idea de lo que es una sociedad, mientras que los teóricos intransigentes de la igualdad no tienen ninguna.

Y sin embargo, hemos tenido que admitir que, para Hobbes, lo social se limita a lo político. A fin de cuentas, es porque considera a la sociedad desde un punto de vista político por lo que se ve obligado a introducir la sujeción, es decir, ni la jerarquía ni la igualdad pura y simple. Tocamos aqui un punto que creo es esencial para comprender la profunda variedad de la teoría política, especialmente en relación con la sociología. Según esta teoría, lo social se reduce en suma a lo político ¿Por qué? La razón de ello aparece muy clara en Hobbes; si partimos del individuo, la vida social se considerará necesariamente en el lenguaje de la conciencia y de la fuerza (o del «poder»). En primer lugar, no podemos pasar del individuo al grupo más que a través de un «contrato», es decir, de una transacción consciente, de un designio artificial. Será después una cuestión de «fuerza», ya que la fuerza es lo único que los individuos pueden aportar en esta transacción: lo contrario de la fuerza sería la jerarquía, idea de orden social y principio de autoridad, y esto, los individuos contratantes tendrán que producirlo sintéticamente, de manera más o menos inconsciente, a partir de la puesta en común de sus fuerzas o voluntades. La jerarquía es el anverso social y la fuerza el reverso atómico de la misma moneda. Así, una primacía de la conciencia y del consentimiento produce inmediatamente una primacía de la fuerza o del poder. En el mejor de los casos, y en su variedad más significativa, la teoría política en una manera individualista de tratar la sociedad. Implica un reconocimiento *indirecto* de la naturaleza social del

hombre. Tendremos que recordar esto para percibir claramente las paradojas que todavía nos reservan Rousseau y Hegel.

El «Contrato social» de Rousseau

Desde el punto de vista formal, la política de Rousseau se encuentra en las antípodas de la de Hobbes. La teoría de Hobbes es representativa, absolutista e insiste en la sujeción. La de Rousseau es colectiva, nomocrática e insiste en la libertad. Esta diferencia evidente no debe sin embargo ocultarnos una similitud más profunda, que se aprecia en la propia textura de las dos teorías. Las dos plantean una discontinuidad entre el hombre natural y el hombre político, de manera que, para ambas, el «contrato social» marca el nacimiento real de la humanidad propiamente dicha (de ahí muchas semejanzas en el detalle). Ambas parten de premisas muy «individualistas» en apariencia —de acuerdo con las concepciones del entorno contemporáneo— y llegan, siguiendo una estricta lógica, a conclusiones «anti-individualistas». Ambas se preocupan sumamente de asegurar la trascendencia del soberano —de un lado el gobernante *(ruler)* y de otro la «voluntad general»— en relación con los súbditos, a la vez que subrayan la identidad del soberano y del súbdito. En suma: las dos quieren fundir en un cuerpo social o político a gentes que se consideran a sí mismos como individuos. De ahí que estas teorías tengan en común un aire extremo y paradójico. Como podemos afirmar lo mismo —*mutatis mutandis*— de la teoría del Estado de Hegel, es que estamos aquí frente a una impresionante continuidad dentro del pensamiento político que merece nuestra atención.

Se ha censurado frecuentemente a Rousseau a causa de la Revolución francesa y se le toma a menudo, incluso en nuestros días, por responsable del jacobinismo y de aquello que se ha llamado, en general, la «democracia totalitaria» [30]. Es verdad que Rousseau y la Revolución pertenecen a un mismo desarrollo extremo del individualismo, que consideramos, retrospectivamente, un poco como si fuera un hecho histórico necesario, pero que algunos prefieren condenar.

[30] Una condena reciente de este tipo es la J. L. Talmon, *Origins of Totalitarian Democracy*, Londres, 1952 (cap. III). Este autor lee a Rousseau como pudo hacerlo un Montañes de 1793, y condena la «presunción revolucionaria» que pretende que «la debilidad humana es capaz de producir un estado de cosas de significación absoluta y final» (cap. I, § c) ¿Pero de dónde viene este artificialismo extremo? ¿Acaso no es la consecuencia inevitable de un individualismo que Talmon conserva en un estado no desarrollado para su propio uso, sin duda sabiamente, pero no lógicamente? Por lo demás, caricaturiza el pensamiento de Rousseau, que es para él un psicópata cuyas preocupaciones morales le llevan a una política totalitaria.

Sin embargo, la marea revolucionaria barrió claramente varios puntos fundamentales de las enseñanzas de Rousseau, por muy grande que pudiera ser su influencia general. Los aspectos totalitarios de los movimientos democráticos no derivan de la teoría de Rousseau, sino del proyecto artificialista del individualismo enfrentado con la experiencia. Es cierto que se encuentran prefigurados en Rousseau, pero es justamente en la medida en que este era profundamente consciente de la insuficiencia del individualismo puro y simple y trataba de salvarlo trascendiéndolo. Hay mucho de verdad en la teoría de Vaughan, según la cual el *Contrato social* es en el fondo «anti-individualista», aunque esto no sea más que parte de la verdad [31]. El mismo Rousseau nos dice al principio de la primera versión de su obra, en un capítulo primeramente titulado «Del Derecho natural y de la sociedad general» (del género humano):

> Esta perfecta independencia y esta libertad sin regla, aunque hubiese permanecido unida a la antigua inocencia, hubiera tenido siempre un vicio esencial y perjudicial para el progreso de nuestras cualidades más excelentes, a saber, el defecto de esa unión de las partes que constituye el todo [32].

Vemos aquí cómo Rousseau va más lejos que Hobbes en la «sustracción filosófica» que, aplicada al hombre tal como lo vemos en sociedad, nos revela al hombre natural. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* había hecho un retrato del hombre partiendo de la naturaleza, libre e igual, en cierto sentido, y dotado de piedad, pero cuyas facultades aún no estaban desarrolladas ni diferenciadas, un hombre inculto y, por tanto, ni virtuoso ni malvado. Deploraba el hecho de que, más allá de cierto grado de desarrollo, el progreso de

---

[31] C. E. Vaughan, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, Cambridge, 1915, 2 vols. (Oxford, 1962), t.I, p. 111 y ss. Resulta reconfortante ver cómo, en este siglo, varios autores anglosajones han sacado la teoría política de Rousseau de la total incomprensión de la que había sido víctima entre ellos. Citaré a Sir Ernest Barker, en la ya mencionada introducción a Gierke y en su *Social Contract, op. cit.*, p. 47 y ss. George Sabine titula el capítulo sobre Rousseau de su *History of Political Theory, op. cit.*, «El redescubrimiento de la comunidad». La referencia a Rousseau se halla en la edición de las *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, «La Pléiade», 1964. El *Contrato social* será abreviado como *CS* en adelante. Cf. también Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*, París, 1950.

[32] Rousseau, *op. cit.*, t. III, p. 283. Esta capítulo es una replica a Diderot (Derathé, *ibid.*, pp. LXXXVII-LXXXVIII): la idea del género humano como «sociedad general» es una abstracción, «no es sino del orden social establecido entre nosotros de donde extraemos las ideas sobre aquel que imaginamos..., y no comenzamos propiamente a hacernos hombres más que después de haber sido ciudadanos (*ibid.*, p. 287); cf. en las *Considérations sur le gouvernement de Pologne: ubi pátria, ibi bene* (*ibid...*, pp. 963, 960 y n.).

la civilización viniese acompañado de un aumento de la desigualdad y de la inmoralidad: «El desarrollo de las Luces y de los vicios se producía siempre por la misma razón, no en los individuos sino en los pueblos» (*Carta a Ch. de Beaumont*, 1763). En su *Contrato social*, Rousseau trata de legitimar el orden social y de liberarlo de sus taras. La empresa es atrevida, y Rousseau la limita de manera estricta: su Estado es pequeño, es una sociedad del cara a cara. Si esta tarea no es totalmente imposible es porque, como decía en el prefacio del *Narciso* (1752), «todos estos vicios no corresponden tanto al hombre como al hombre mal gobernado» [33].

Los liberales acusan a Rousseau de haber realizado un injerto totalitario en un tronco democrático. Es normal que encontraran utópico el planteamiento del problema, debido a su afirmación absoluta de la libertad:

> «Hallar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y siga siendo tan libre como antes». Tal es el problema fundamental... (*CS*, libro I, cap. VI, p. 360).

Pero no pueden por menos que echarse a temblar ante la solución que se propone inmediatamente:

> Todas estas cláusulas, bien entendidas, se reducen a una sola, saber la alineación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad.

El pueblo es soberano, y una vez asociados sus miembros reina una extraña alquimia. De la voluntad individual de todos surge una voluntad general, que es algo cualitativamente diferente de la voluntad de todos y que posee propiedades extraordinarias. Sin duda no estamos muy lejos de la *persona moralis composita* de Pufendorf, también ella completamente diferente de las *personae morales simplices* que la constituyen. Pero, por otra parte, la voluntad general es el soberano, y como tal trasciende la voluntad individual de los súbditos tan estrictamente como el gobernante de Hobbes se situaba por encima de los gobernados. Aquello que comenzó siendo una *societas* o asociación se convierte en una *universitas;* hemos pasado según la ex-

---

[33] Las dos citas han sido tomadas de Derathé (Rousseau, *ibid.*, t. III, p. XCIV). Sobre la experiencia de la desigualdad en Rousseau y su impaciencia con respecto a toda dependencia, ver la penetrante y elevada introducción de Jan Starobinski al 2.° Discurso (*ibid.*, pp. XIII y ss.). «Todo poder viene de Dios, lo reconozco; pero también toda enfermedad» (*CS*, lib. I, cap. III).

presión de Weldon de un sistema «mecánico» a un sistema «orgánico» o, según Popper, de una sociedad «abierta» a una sociedad «cerrada». Rousseau va más lejos todavía, con el fin de liberar la voluntad general de sus voluntades constituyentes. Recordemos aquel párrafo tan citado:

> Cuando se propone una ley en la Asamblea del Pueblo, lo que se les pide no es precisamente si aprueban la proposición o la rechazan, sino si es conforme o no a la voluntad general que es la suya; [...] Aunque gane la opinión contraria a la mía, esto únicamente demuestra que me había equivocado, y que lo que yo estimaba era la voluntad general no lo era en realidad. Si mi opinión particular hubiese triunfado, hubiera hecho algo distinto de lo que quería, y entonces no hubiese sido libre [34].

Resulta fácil ver en esto una prefiguración de la dictadura jacobina, de los procesos de Moscú e incluso de la *Volkseele* («alma del pueblo») de los nazis. La verdadera cuestión, sin embargo, reside en saber lo que quiere decir Rousseau cuando plantea que la voluntad general preexiste a su expresión en un voto mayoritario [35]. Mantengo que no podemos comprenderlo si permanecemos confinados en un plano puramente político. Un crítico reciente identifica la voluntad general de Rousseau con otra misteriosa entidad, la conciencia colectiva de Durkheim, y las precipita a ambas en el infierno de la democracia [36]. He aquí lo que escribió Durkheim al respecto:

> Puesto que la voluntad general se define principalmente por su objeto, esta no consiste única ni incluso esencialmente... en el propio acto del querer colectivo... El principio de Rousseau difiere por tanto de aquel mediante el cual se ha querido a veces justificar el despotismo de las mayorías. Si la comunidad quiere ser obedecida, no es porque gobierna el bien común... En otros términos, la voluntad general no está constituida por el estado en que se encuentra la conciencia colec-

[34] *CS*, lib. IV, cap. II, pp. 440-441. El paralelismo con Hobbes es evidente. En cuanto a Hegel, si rechaza explícitamente la necesidad de fundar la ley en el voto de los ciudadanos reunidos, no plantea menos por ello una relación muy semejante entre la voluntad privada del ciudadano y la ley del Estado, en la medida en que encarna, por definición, la verdadera libertad y voluntad del ciudadano, de manera que aquel que va contra la ley va contra su propia voluntad (*Filosofía del Derecho*, cf., *infra*, n. 51).

[35] El principio del voto mayoritario no es fácil de aplicar a cuestiones importantes en una asociación estrechamente solidaria, y Rousseau, probablemente sin saberlo reproduce unas preocupaciones que nos encontramos en el *Corpus Iuris* y en el Derecho canónico, cf. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, t. III. pp. 153, 522 y ss.

[36] Marcel Brésard, «La "voluntad general" según Simone Weil», el *Contrat social*, París, VII-6, 1962, pp. 358-362.

tiva en el momento en que se toma la resolución; esta no es la parte más superficial del fenómeno. Para comprenderlo bien, hay que descender más abajo, a las esferas menos conscientes, y llegar hasta los hábitos, las tendencias y las costumbres. Son las costumbres las que hacen la «verdadera constitución de los Estados» (*CS*, libro III, cap. XII). La voluntad general es por tanto una orientación fija y constante de los espíritus y de las actividades en un sentido determinado, en el sentido del interés general. Es una disposición crónica de los sujetos individuales [37].

Para Durkheim, por lo tanto, la voluntad general de Rousseau se concibe como el surgimiento a nivel político y en el lenguaje de la democracia de la unidad de una sociedad determinada en tanto en cuanto preexiste a sus miembros y está presente en sus pensamientos y acciones. Dicho de otra forma, la *universitas* en la que parece transformarse de repente la *societas* de Rousseau le es preexistente y subyacente. Rousseau oscurece el hecho al partir de la abstracción del individuo natural y al presentar la transición al estado político como una creación *ex nihilo* de la *universitas.* Así sucede en este párrafo.

Aquel que se atreva a intentar establecer un pueblo debe ser capaz de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana; de convertir a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más amplio del que este individuo [= este hombre] recibe en cierto modo su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza por una existencia parcial y moral. Hace falta, en una palabra, que despoje al hombre de sus propias fuerzas para darle unas que le sean ajenas y de las que no pueda hacer uso sin la ayuda del prójimo [38].

Estamos aquí ante la más clara percepción sociológica, expresada en un lenguaje artificialista, tan magnífico como engañoso, que es tí-

---

[37] Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, París, 1953, pp. 166-167. Aunque sólo fue publicado después de la muerte de Durkheim (*Revue de métaphysique et morale*, t. XXV, 1918), el estudio sobre el *Contrato Social* es un trabajo de juventud en el que la primera versión del *Contrato* no se utiliza apenas y en donde el «individualismo» de la obra es, en ocasiones, exagerado (por ejemplo, p. 163). Hay que leer la última parte del *CS*, libro II, cap. XII, que recuerda a Montesquieu: «Hablo de hábitos, de costumbres, y sobre todo de la opinión; parte desconocida para nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todas las demás...» Ver también la necesidad de la «religión civil». (*CS*, libr. IV, cap. VIII) y, en los trabajos concretos de Rousseau sobre Córcega y Polonia, la preocupación por el patriotismo, por la religión, por los juegos y pasatiempos, etc...

[38] *GS*, lib. II, cap. VII, pp. 381-382. Este párrafo ha sido recuperado por mí en *HH*, p. 25, y en *HAE I*, p. 151 y 250; *HH*, tr., p. 15 / *HAE I*, tr., p. 158 y n. 6 (a proposito de la incomprensión de Marx).

pico del *Contrato social*, es decir, ante el reconocimiento del hombre como ser social, opuesto al hombre abstracto e individual de la naturaleza [39]. Realmente, si nos trasladamos con el pensamiento al clima intelectual en el que estaba inmerso Rousseau, difícilmente podríamos concebir una afirmación tan rotunda.

Los críticos que acusan a Rousseau de haber abierto las puertas a las tendencias autoritarias le recriminan en realidad que haya reconocido el hecho fundamental de la sociología, verdad que ellos, por su parte, prefieren ignorar. Esta verdad puede aparecer como un misterio, véase como una mitificación, en una sociedad en la que predominan las representaciones individualistas —como ya ha ocurrido a propósito de Hegel y de Durkheim—; puede parecer peligrosa o perniciosa e incluso llegar a serlo mientras no haya sido propiamente reconocida, y el problema que se plantea en este sentido no puede resolverse con la reacción del avestruz ante el peligro.

Algunos preferirían que Rousseau se hubiese deshecho del individuo abstracto y de la idea arbitraria del contrato y que hubiese descrito su Estado, sin rodeos, en términos «colectivistas». Pero supondría ignorar la libertad como preocupación central de Rousseau: este percibía en sí mismo al individuo como ideal moral y reivindicación política irreprimible, y mantuvo este ideal al mismo tiempo que su contrapartida real: el hombre como ser social. Sir Ernest Barker veía a Rousseau como una especie de Jano vuelto a la vez hacia el pasado —el Derecho natural (moderno)— y hacia el futuro —la escuela histórica alemana y la idealización romántica del Estado nacional, —o también aquel que comienza con Locke y termina con la República de Platón—. Rousseau hizo un gran esfuerzo para reconciliar el Derecho natural moderno y el antiguo, con el fin de reintegrar al individuo de los filósofos dentro de una sociedad real. La acertada crítica de Barker explica su fracaso sin alterar su grandeza:

> ... hubiera evitado la confusión y el inexplicable milagro de una repentina emergencia, a través del contrato, desde una condición primitiva y estúpida hasta el estado civilizado de las Luces, si se hubiese preocupado de distinguir la sociedad del Estado. La sociedad que constituye la nación es un resultado de la evolución histórica que no se crea mediante un contrato social cualquiera, sino que simplemente está presente. El Estado fundado sobre esta sociedad puede ser, o puede llegar a ser en un momento determinado (como lo intentó Francia en

[39] Otros párrafos de Rousseau muestran que este es para él un pensamiento permanente y central. Por ejemplo, *CS*, 1.ª versión, lib. 1, cap. II; *Émile*, I (*Oeuvres*, t. I, p. 249); «Lettres sur la vertu et le bonheur», en *Oeuvres et Correspondances inédites*, ed. Streickeisen-Moultou, Lettre I, pp. 135-136, etc..., Lettre a d'Alembert, *Oeuvres*, París, Hachette, t. I, p. 257.

1789), el resultado de un acto creador de los miembros de la sociedad (*Social Contract, op. cit.*, p. XLII-LXIV).

Jean-Jacques Rousseau acometió la tarea grandiosa e imposible de tratar en el lenguaje de la conciencia y de la libertad no sólo de la política, sino de la sociedad entera; trató de combinar la *societas*, ideal y abstracta, con lo que pudo salvar de la *universitas* como nodriza de todos los seres pensantes. Seguramente su abrupta identificación del individualismo y del holismo se hacía peligrosa una vez que se tomaba como una receta política, pero constituía ante todo un diagnóstico genial de lo que no puede dejar de producirse siempre que la sociedad como un todo es ignorada y sometida a una política artificialista. De este modo, Rousseau no sólo fue el precursor de la sociología en el pleno sentido del término. Planteó al mismo tiempo el problema del hombre moderno convertido en individuo político, a la vez que seguía siendo, al igual que sus congéneres, un ser social. Y este es un problema que sigue estando presente.

La Declaración de derechos del hombre

La Declaración de derechos del hombre y del ciudadano adoptada por la Asamblea Constituyente en el verano de 1789 marca en cierto sentido el triunfo del Individuo. Había sido precedida por proclamaciones similares en varios de los Estados Unidos de América, pero fue la primera que se tomó como fundamento de la Constitución de una gran nación, impuesta a un monarca reticente por manifestación popular y propuesta como ejemplo a Europa y al mundo. Aunque su principio fue juiciosamente criticado desde sus comienzos, especialmente por Bentham, estaba destinada a ejercer una poderosa influencia, realmente irresistible, a lo largo de todo el siglo XIX y hasta nuestros días.

Se inicia, tras un preámbulo, con los siguientes artículos:

Art. 1. Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales no pueden fundarse más que en la utilidad común.

Art. 2. La meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.

Vemos inmediatamente cómo el artículo 2 contradice la estipulación central del *Contrato social* de Rousseau que ya hemos citado: «la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda comunidad».

No bastaría con ver en la Declaración el resultado de las doctri-

nas modernas del Derecho natural puesto que, como observó Jellinek, el punto esencial es la transferencia de los preceptos y ficciones del Derecho natural al plano de la ley positiva: la Declaración era concebida como la base solemne de una Constitución escrita, juzgada y sentida ella misma como necesaria desde el punto de vista de la racionalidad artificialista. Se trata de fundar un nuevo Estado sobre el único consenso de los ciudadanos y de situarlo fuera del alcance de la propia autoridad política. La Declaración proclamaba los solemnes principios que la Constitución debía poner en práctica. Al mismo tiempo, se tomaba prestado de América de manera absolutamente consciente. Así, un informe presentado en la Asamblea el 27 de julio de 1789 aprueba «esa noble idea, nacida en otro hemisferio», y el hecho aparece ampliamente documentado. Más que a la Declaración de Independencia de 1776, Jellinek remite, como fuente particular, a los *Bills of Rights* adoptados por algunos de estos Estados, particularmente el de Virginia en 1776, que era conocido en Francia antes de 1789 [40].

Los puritanos que fundaron algunas colonias en América habían dado el ejemplo del establecimiento de un Estado a través de un contrato. Así, los famosos peregrinos del *Mayflower* concluyeron un Pacto de establecimiento antes de fundar New Plymouth en 1620, y

[40] Cf. George Jellinek, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, París, 1902, pp. 14 y ss., 29 y ss.; *La Déclaration des droits...*, París, 1900, p. 34 y ss.; Halévy, *op. cit.*, t. II, p. 50; Henry Michel, *L'Idée de l'État*, París, 1895, p. 31 (cita a Cournot y a Ch. Borgeaud, que remite al *Agreement of the People* de los *Levellers*). La influencia de Rousseau no se hallaba completamente ausente, ya que, si bien el *Contrato social*, a diferencia del *Emilio*, era poco leído anteriormente, fue «meditado y aprendido de memoria por todos los ciudadanos» (Sébastien Mercier, 1791) durante la Revolución. De hecho, el 17 de agosto, Mirabeau propuso en nombre de una comisión especial un proyecto que era claramente rousseauniano en su artículo 2, que fue rechazado. Uno de los secretarios de Mirabeau, Étienne Dumont, era discípulo de Bentham y debió persuadir a sus colegas de que los derechos naturales eran una «ficción pueril» (Halévy, *op. cit.* y n. 98). Sobre la crítica de Bentham, cf. Halévy, *loc. cit.*, t. I, apéndice III y t. II, cap. I: las declaraciones francesas son sofismas anarquistas, el sistema de igualdad y de independencia absolutos es físicamente imposible, «la sujeción, y no la independencia, es el estado natural del hombre». No hemos querido aquí hacer el recuento de todas las influencias que denotan la Declaración de 1789 y las siguientes, así como los debates que preceden a su adopción. V. Marcaggi ha mostrado la concordancia en numerosos puntos (ver *supra*, la propiedad) entre la doctrina fisiocrática y las declaraciones e intenciones de los Constituyentes (*Les Origines de la Déclaration des droits de l'homme*, París, 1904), pero minimiza la influencia americana y su tesis es unilateral; los fisiócratas partían del todo, y no del elemento (cf. *HAE I*, pp. 52-53; *HAE I*, tr., pp. 55-56). La Revolución adoptó sucesivamente cuatro Declaraciones, la primera de las cuales estuvo en vigor durante un año, la de 1793 unos meses y la de Thermidor del año III, Declaración de Derechos *y de Deberes* (subrayo), cinco años.

otros hicieron lo mismo [41]. Hemos visto cómo los *Levellers* fueron más lejos en 1647 e insistieron en los derechos del hombre como tal, y, ante todo, en su derecho a la libertad religiosa. Este derecho había sido introducido de manera temprana en varias colonias americanas: en Rhode Island por una carta de Carlos I (1643) y en Carolina del Norte a través de la Constitución redactada por Locke (1669). La libertad de conciencia fue el derecho esencial, el núcleo alrededor del cual iban a constituirse los derechos del hombre mediante la integración de otros derechos y libertades. La libertad religiosa, nacida de la Reforma y de las subsiguientes luchas, fue el agente de la transformación de las especulaciones del Derecho natural en una realidad política. Los franceses únicamente podían retomar a su vez la afirmación abstracta del individuo como superior al Estado, pero fueron los puritanos los primeros en pronunciar esta afirmación.

La transición estuvo encarnada en un hombre, Thomas Paine, tendero inglés que, siendo cuáquero, emigró a América y alcanzó allí la fama antes de participar en la Revolución francesa como diputado de la Convención y miembro, junto con Condorcet, de la comisión encargada de preparar la Constitución Republicana de 1793. Paine escribió dos volúmenes para defender los derechos del hombre en Inglaterra, y E. Halévy señala la diferencia entre los dos. En la primera parte, Paine defiende frente a Burke la racionalidad y simplicidad de la política de la Constituyente. Su individualismo es espiritualista: «A través de él, el cristianismo revolucionario de los protestantes ingleses de América se aproxima al ateísmo revolucionario de los *sans-culottes* franceses». El segundo libro, que versa acerca de la aplicación del principio, es utilitarista. Partiendo de la identidad natural de los intereses, Paine «aplica las ideas de Adam Smith a la solución..., por añadidura, de los problemas políticos [42]. La transición es típica de la revolución de las ideas que llevaría al imperio del utilitarismo en Inglaterra durante las primeras décadas del siglo XIX.

El segundo libro de Paine se publicó en 1792, y Condorcet trabajó con él en 1793. Podemos por tanto suponer que las ideas de Paine se reflejan en aquel elemento de la Constitución americana que Condorcet subrayó para condenarlo. Matemático y filósofo, desempeño un notable papel en las asambleas, y fue mandado arrestar bajo

[41] Texto en *Chronicles of the Pilgrim Fathers*, New York, Dutton, s.d., p. 23. Observamos que la mención del Ser supremo presente también en el preámbulo de la Declaración de 1789, es más central y apremiante en los Pactos de los puritanos. Tocqueville ha citado el Pacto de 1620 e insistido en la combinación de la religión y de la teoría política (*De la démocratie en Amérique*, París, 1961, t. I, p. 34 e introd. y t. II, cap. V, cf. *infra*).

[42] Halévy, *op. cit.*, pp. 66, 69.

el Terror. En su retiro —moriría poco después— Condorcet escribió a modo de testamento su breve y denso *Bosquejo de los progresos del espíritu humano*, inspirado de cabo a rabo en la idea de la perfectibilidad del espíritu. Esta obra concluye con una imagen del porvenir, la «décima época», y, en el último párrafo, el revolucionario que ve su vida amenazada proclama su inquebrantable fe en el progreso [43].

La historia ha confirmado muchas de las predicciones de Condorcet, pero lo que nos interesa aquí es la distinción que hace entre las Constituciones americana y francesa. Su igualitarismo era moderado. Predijo la total desaparición de la desigualdad entre las naciones, incluidos los pueblos colonizados de otro continente, pero sólo una disminución de la desigualdad en el interior de un pueblo determinado: los efectos de la diferencia de dotes naturales entre las personas se reducirían, pero sin desaparecer totalmente, lo cual sería contrario al interés común. Sin embargo, Condorcet ve la manera distintiva de la Constitución francesa y la razón de su superioridad sobre la americana en el reconocimiento de la igualdad de derechos como su supremo y único principio. Afirma los derechos naturales del hombre (a la vez que elogia a Rousseau). Reprocha a los americanos el haber seguido buscando el equilibrio de poderes en el interior del Estado y, ante todo, el haber insistido en principio más en la identidad de los intereses que en la igualdad de derechos [44]. Evidentemente, Condorcet piensa en la Constitución en la que trabajó y en la de los Montañeses de 1793 que la suplantó, más que en la de 1789, que todavía era monárquica. La Declaración de 1789 se encuentra aún muy cerca de los *Bills* americanos; la igualdad es allí invocada (art. 1) frente a las «distinciones sociales» hereditarias, pero no figura en la lista de los derechos sustanciales (art. 2, ver *supra*). En todas las Declaraciones subsiguientes, la igualdad se sitúa junto a la libertad entre los propios derechos [45]. Vemos en el *Bosquejo* que Con-

[43] Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'ésprit humain* (1795), ed. Prior, París, 1933. Condorcet dice de sí mismo en la conclusión: «Es en la contemplación de este cuadro donde recibe el premio de sus esfuerzos... es ahí donde existe verdaderamente con sus semejantes, en un eliseo que su razón ha sabido crearse...» El proyecto artificialista se ha convertido en una fe al trascender el destino de la persona y los horrores del tiempo. Auguste Comte no se encuentra muy lejos.

[44] *Esquisse...*, 9.ª época, *op. cit.*, p. 169. El *Bill* de Virginia hace referencia en su artículo 3 al «bien común» y añade: «el mejor gobierno es aquel que es capaz de producir la mayor cantidad de felicidad y de seguridad» (*ibid.*). Para la igualdad, el artículo 1 dice solamente «que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes» (Jellinek, *op. cit.*, p. 29).

[45] Leemos en el proyecto de Declaración preparado por la comisión y presentado a la Convención el 15 de febrero de 1793: «Art. 1. Los derechos naturales civiles y políticos de los hombres son la libertad, la igualdad, la seguridad, la propiedad, la ga-

dorcet no se preocupa solamente por la igualdad formal, sino también por la igualdad de hecho, en la medida en que esta parece practicable y útil. Escribe que la Revolución ha hecho «mucho por la gloria del hombre, algo por su libertad, casi nada todavía por su felicidad»; deplora la ausencia de una historia de «la masa de las familias» y reclama un estudio no sólo de las normas sino también de los hechos, de los «efectos... para la fracción más numerosa de esta sociedad» y de los cambios y disposiciones legales (p. 199 y ss.) sobre el que pueda basarse una política orientada hacia el progreso de la especie.

Condorcet es, sin embargo, un liberal, un Girondino, que no sitúa el ideal igualitario por encima de todos los demás. Otros sí lo hicieron, durante la misma Revolución, como atestigua la conspiración de Babeuf —movimiento comunista que, como tal, desborda nuestro propósito—. Babeuf fue ejecutado, pero la democracia francesa siguió preocupándose por la igualdad en un grado desconocido en otros lugares. Tosqueville se dio cuenta de ello, y vio también que la Revolución francesa fue en el fondo un fenómeno religioso, como movimiento que quería ser absoluto y que pretendió remodelar toda la vida humana y, a diferencia de la Revolución americana, en la que la teoría política siguió confinada dentro de su propio dominio, completada y sostenida por una estricta fe cristiana. Resulta por ello todavía más interesante observar que los adeptos franceses del hombre como Individuo fueron ayudados en la formulación de los derechos abstractos del hombre por los puritanos del Nuevo Mundo. Una vez más, la religión cristiana había colocado al individuo en primera fila.

La consecuencia de la Revolución: renacimiento de la «universitas»

Los comienzos de la sociología en Francia se han considerado a menudo impregnados de «reacción» política. Auguste Comte, si bien se presentaba ante todo como un discípulo de Condorcet, no ocultaba la deuda que tenía con respecto a los teócratas de Maistre y de Bonald. Un pensador contemporáneo, Marcuse, tacha su positivismo

rantía social y la resistencia a la opresión.» Quitando la adición de la «garantía social», la formulación general parece indicar que los «derechos naturales» estaban a la defensiva, lo cual es confirmado por su desaparición de las redacciones subsiguientes (¿señal de una influencia rousseauniana?). Así, la Declaración adoptada el 29 de mayo (pero modificada un mes más tarde tras la adopción de la Constitución montañesa) comienza así: «Art. 1. Los derechos del hombre en sociedad son la igualdad, la libertad...» (la continuación como en la precedente; la igualdad ha pasado a primera fila).

de conservador en nombre de la filosofía esencialmente *crítica* de Hegel y de Marx[46]. Quisiera demostrar que esta es, por numerosas razones, una visión superficial. En primer lugar, el nacimiento de la sociología está estrechamente vinculado al del socialismo en otro de los maestros de Comte, quizás el más cercano a él, el genial y tumultuoso Saint-Simon, así como en sus discípulos. El mismo crítico nos ofrece la explicación siguiente del desarrollo socialista:

> Los primeros socialistas franceses hallaron los motivos de su doctrina en los conflictos de clase que condicionaron el futuro de la Revolución francesa. La industria avanzaba rápidamente, las primeras conmociones socialistas se hacían sentir y el proletariado comenzaba a consolidarse (Marcuse, *op. cit.*, p. 328, cf. p. 335 y ss.).

Se opone así a menudo el mundo artesanal y de la pequeña industria del siglo XVIII y el mundo de la gran industria del XIX. La explicación es, al menos, insuficiente. Incluso si se pudiese aplicar al cambio de talante de los economistas, desde el optimismo de Adam Smith hasta el pesimismo de Malthus y Ricardo en Inglaterra y de Sismondi y Marx en el continente, no explicaría la preocupación sociológica ni, de manera más general, la orientación global de los pensadores de la época, que se ha definido acertadamente como una «reacción anti-individualista[47]».

Para los pensadores franceses del período que va de 1815 a 1830 y más allá, está claro que la Revolución y el Imperio dejaron tras ellos un vacío que los mejores espíritus se esfuerzan en rellenar. Si bien la Revolución había marcado el triunfo del individualismo, aparecía ahora, por el contrario y de forma retrospectiva, como un fracaso. Y de ahí no sólo una decepción crónica, sino también el resurgimiento de valores e ideas contrarias a aquellas que la Revolución había exaltado. Los ideales revolucionarios, raramente condenados en bloque, como hicieron los teócratas —cuya tajante reafirmación de la tradición y del holismo tuvo una amplia audiencia—; eran más a menudo, o bien rechazados en parte, o bien aceptados pero considerados como insuficientes, lo cual exigía una investigación para completarlos. La afirmación inaudita y absoluta de la *societas* por parte de los revolucionarios tuvo éxito, y la necesidad de una *universitas* fue sentida más hondamente que nunca por el individuo romántico

[46] Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Beacon Press, 1960, pp. 340 y ss.

[47] Michel, *op. cit.* El autor de este estudio tan cuidadoso, que escribía a finales del siglo XIX, trataba de defender el «individualismo» (tomado en un sentido algo diferente del nuestro) contra sus críticos del siglo XIX francés. Piensa que los errores conciernen a los medios, y no a los fines. Hemos utilizado aquí la visión general dada por Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, París, 1946-1962. 3 vol.

que heredaba la Revolución. Tal es la explicación global de la inversión general que percibimos, del optimismo al pesimismo, del racionalismo al positivismo, de la democracia abstracta a la búsqueda de la «organización», de la acentuación política a la acentuación económica y social, del ateísmo o de un vago teísmo a la búsqueda de una religión real, de la razón al sentimiento, de la independencia a la comunión [48].

Para Saint-Simon y los saint-simonianos, la Revolución, los derechos del hombre y el liberalismo habían tenido un valor puramente destructivo; había llegado el momento de organizar la sociedad, de regenerarla. El Estado es una asociación industrial y debe estar jerarquizado; por debajo de los sabios vendrían los banqueros, que son responsables del principal medio de regulación: el crédito. Las recompensas deben ser desiguales, al igual que las obras, pero la propiedad hereditaria es una supervivencia que debe suprimirse. Además, sobre todo para los saint-simonianos, una nueva religión, el nuevo cristianismo, debe unir a los hombres a través del «sentimiento». La época *crítica*, que no insistía más que en el individuo y en la razón, debe dar paso a una nueva época *orgánica*. De esta forma, se restaurarán en el espíritu de los hombres el equilibrio y la unidad, puesto que, según Saint-Simon, «la idea de Dios no es más que la idea de la inteligencia humana generalizada». Al mismo tiempo, la explotación impía del hombre por el hombre habrá desaparecido [49].

Los saint-simonianos presentan así un contraste casi tan perfecto como los teócratas, aunque más moderno, en relación con los ideales de la Revolución francesa. Ahora bien, la misma preocupación fundamental es compartida por espíritus muy diferentes, como Lamennais y Tocqueville. En su *Ensayo sobre la indiferencia* (1817), Lamennais buscaba la verdad dentro de la propia sociedad, al tomar lo que él llama «el sentido común», es decir, las tradiciones de todas las sociedades conocidas, como la fuente y marca de la verdad. En otro lugar escribía: «El hombre solo no es más que un fragmento de ser; el ser verdadero es el ser colectivo, la humanidad, que no muere jamás[50]».

En cuanto a Tocqueville, liberal y aristócrata sinceramente adhe-

---

[48] Proudhon escribía: «El hombre más libre es aquel que más relaciones mantiene con sus semejantes» (Leroy, *op. cit.*, t. II, p. 50).

[49] Esta somera apreciación ha sido sacada de Bouglé y Halévy, *La Doctrine de Saint-Simon, Exposition, 1.° année*, 1829, nueva ed., París, 1931; Michel, *op. cit.*; Leroy, *op. cit.*

[50] Leroy, *op. cit.*, t. II, p. 437 y ss., 451. Podemos considerar una herencia de las Luces el hecho de que la referencia en este párrafo, al igual que en Comte, se da con respecto a la especie humana, ahí donde Rousseau había remitido a la sociedad concreta.

rido a la democracia, le llamaba la atención el desafortunado desarrollo de la democracia en Francia, y fue a América para estudiar comparativa y directamente las condiciones que permitían que los Estados Unidos democráticos gozasen de paz y felicidad, con el fin de extraer de ello las conclusiones referentes a su propio país.

Dentro de esta perspectiva, Hegel se aproxima a los pensadores franceses contemporáneos. Cualesquiera que fuesen las diferencias —evidentes— y teniendo en cuenta que la política de Hegel tiene otros aspectos, podemos afirmar que, históricamente, la tarea que se propuso Hegel en la *Filosofía del Derecho* es la misma que la que Comte y Tocqueville tenían ante sí: rescatar los ideales de la Revolución de la condena que la historia había formulado contra ella en su manifestación de hecho o bien construir una teoría política y social que los recuperase de manera viable. Clasificar simplemente a Hegel y a Marx, juntos, bajo la etiqueta de filósofos «críticos» de la sociedad supone olvidar la significación histórica fundamental de la *Filosofía del Derecho,* que es una tentativa de reconciliar todos los opuestos dentro de una vasta síntesis y de demostrar al mismo tiempo que esta síntesis está presente en el Estado moderno, aunque este sea el prusiano. El Estado moderno, desde el punto de vista del filósofo, aparece como la consumación de todo lo que le ha precedido. Hay por tanto en esta filosofía política un aspecto positivista importante. La filosofía del Derecho propiamente dicha es positivista: la ley es mandato, «voluntad», como hemos visto en Occam (además de «libertad»). Es verdad que Hegel critica el positivismo de la escuela alemana histórica del Derecho (Savigny), pero también critica paralelamente la idea puramente negativa y destructiva de la libertad de los revolucionarios franceses; y esta doble crítica conduce a la fusión de los dos opuestos: la ley no sólo es *dada* en oposición a la libertad del individuo, sino que también es *racional,* al constituir la más honda expresión de la libertad del hombre. Se conserva en esta síntesis la verdad del positivismo al igual que la del libertarismo, a la vez que se suprimen sus defectos. Si bien se llevan a cabo otras reconciliaciones en este libro, esta no deja de ser una de las más importantes [51]. Esto está claro en la propia obra. También está claro si seguimos la posteridad inmediata de Hegel, que se divide entre una «derecha» y una «izquierda» que sólo aceptan, respectivamente, el aspecto positivista y el racionalista (o crítico) de la doctrina. Este hecho ilustra el fracaso de Hegel, pero la verdad es que intentó a su manera realizar algo parecido a aquello que se propusieron Tocqueville

---

[51] *Filosofía del Derecho, op. cit.*, § 4, 5, 15, 259 y ss. (y adiciones); cf. en la *Fenomenología del espíritu*, la sección sobre «libertad absoluta y terror» (VI, Bc).

y Comte. Los paralelismos con los saint-simonianos son asimismo evidentes [52].

Lo que, por el contrario, distingue aquí a Hegel es que, continuando a Rousseau y a la tradición clásica de la filosofía política, sigue considerando la *universitas* desde un punto de vista exclusivamente político. Su «Estado» corresponde a lo que podríamos llamar la sociedad global *incluido* el Estado propiamente dicho (cf. *HAE I*, pp. 148 y ss.; *HAE I*, tr., pp. 155 y ss.). Como de costumbre, Hegel concentra su atención en los fenómenos *conscientes*. No faltan en este libro las expresiones despreciativas a propósito de aspectos de la constitución social que no han alcanzado una expresión consciente, es decir, una expresión escrita en la práctica, como la costumbre en general o la Constitución inglesa. Al igual que en Hobbes y Rousseau, el individuo consciente se ve abocado repentinamente a reconocer en el Estado su yo superior, y en el dominio del Estado la expresión de su propia voluntad y libertad. La presentación indirecta de la sociedad en forma de Estado [53] conduce a una especie de religión del Estado, que Marx vio como una mitifición. Este rechazo de la *universitas* por parte del joven Marx constituye un acontecimiento importante. La posición de Marx con respecto a los socialistas franceses es interesante. Mientras que por un lado les debe mucho, y llega hasta reclamar la abolición de la propiedad privada, por otro no comparte en absoluto sus reservas en lo que concierne al Individuo, ni sus esfuerzos por lograr una idea más profunda del hombre. Para Marx, al igual que para los revolucionarios de 1789, la criatura del Derecho natural, que los grandes filósofos habían intentado transmutar con ocasión de su transición a la vida social, entra en la sociedad completamente armada y segura de bastarse a sí misma. El socialista Marx cree en el Individuo hasta un punto que no tiene precedentes en Hobbes, Rousseau, Hegel e incluso nos atreveríamos a decir, en Locke. Es posible que un socialismo así, un ascenso tan grande del individualismo tras la Revolución, no hubiese sido factible antes de los años 1840-1850. A primera vista, esta teoría es contradictoria y se encuentra muy empobrecida sociológicamente en relación con las percepciones y divagaciones de los saint-simonianos [54].

Si Tocqueville contrasta con todo esto, es porque se sitúa en la

---

[52] Cf. J. Hyppolite, *Introduction á la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, 1948, p. 59, etc...

[53] La cosa está clara en la *Propedéutica* de Nuremberg, en la que Hegel no sólo habla del Estado sino de la «sociedad del Estado» (*Staatsgesellschaft*) o, como lo ha traducido M. de Gandillac de la «sociedad que constituye el Estado» (trad. fr. : *Propédeutique philosophique*, Denoël-Gonthier, coll. «Médiations»).

[54] Sobre las relaciones en Marx entre individualismo, proyecto artificialista y economicismo, cf. *HAE I*, 2.ª parte.

tradición de Montesquieu, que había estudiado la Constitución de los Estados en relación con las costumbres y hábitos de los pueblos. Tocqueville, a su vez, estudió la política en relación con su contexto social general, y muy particularmente las ideas y valores. Por lo que respecta a la relación entre religión y política, si las comparamos con su identificación parcial pero tosca, además de un poco oscura, en Hegel y con la sobreestimación de la Humanidad frente a la sociedad global concreta en Comte, las conclusiones de la investigación relativamente modesta de Tocqueville en América aparecen hoy en día a fin de cuentas como más profundas y cercanas a la realidad, quizás porque sólo él se dedicó a una verdadera comparación sociológica. Tocqueville concluye que un sistema político democrático no es viable más que si se cumplen ciertas condiciones sociales. El dominio político no puede absorber al de la religión o, en general, a valores últimos. Al contrario, debe ser completado y sustentado por él (*HH*, p. 29; *HH*, tr. pp. 18-19).

En suma, los pensadores franceses de la primera mitad del siglo XIX fueron llevados a considerar al hombre como un ser social y a insistir en los factores sociales que constituyen la materia prima de la personalidad y que explican en última instancia que la sociedad no se pueda reducir a una construcción artificial a base de individuos. El más evidente de estos factores, la lengua, fue destacado por Bonald, que atribuía su origen a Dios. La religión era altamente apreciada por los saint-simonianos como fuente de cohesión social: insistían en ella y en el sentimiento con vistas a la reconstrucción del cuerpo social. El ridículo en el que cayeron —al igual que el misticismo de Comte, que quizás solamente fuese prematuro— no debe ocultarnos la profundidad de su percepción. El esfuerzo de todos estos pensadores tendía, al menos en parte, a descubrir por debajo de la evidente discontinuidad de las conciencias humanas las raices sociales del ser humano. Dentro de esta perspectiva, el Estado moderno no corresponde más que a una parte de la vida social, y no hay una discontinuidad absoluta entre la política consciente de sí misma de los modernos y otros tipos de sociedad que el filósofo político tiende a situar por debajo del umbral de la humanidad adulta.

Hay por lo tanto aquí, y en especial en el surgimiento paralelo y parcialmente conjunto de la sociología y del socialismo en Francia, bastante más y algo muy distinto a una simple consecuencia de la revolución industrial. Esta, además, aún está en lo esencial por llegar, y sólo a partir de 1830 podemos hablar seriamente de ella. En el profundo vacío que sigue a la marea revolucionaria de 1789, vemos emerger algo de estas representaciones holistas, dominadas pero no totalmente ausentes, que hemos detectado a lo largo de la ascensión del

individualismo [55]. Comparativamente, este hecho aproxima en cierto modo la sociedad moderna, que se aparta de ellas debido a sus valores específicos, a las sociedades tradicionales; este hecho es importante a la vez para la comprensión de la sociología y del socialismo. La sociología presenta, en su nivel de disciplina especializada, la conciencia del todo social que encontrábamos en el plano de la conciencia común dentro de las sociedades no individualistas. El socialismo, fuerza nueva y original, recupera la preocupación por el todo social y conserva un legado de la Revolución, a la vez que combina aspectos holistas y aspectos individualistas. No podemos hablar de un retorno al holismo puesto que la jerarquía es rechazada, y está claro que el individualismo está también disociado de él, conservado en ciertos aspectos y rechazado en otros [56].

Sin duda no es esta más que una caracterización ideológica somera, desde un punto de vista histórico y comparativo. Pero la fórmula aclara ya, a mi modo de ver, la situación del «crítico» que he citado. Podría resultar igualmente útil para el estudio de los desarrollos ideológicos de los siglos XIX y XX, pero esto último desborda ya nuestro objetivo: sólo pretendíamos, en esta última sección, completar el esquema de la ascensión del individualismo en el plano político y social, destacando las consecuencias ideológicas de la Revolución y registrando lo que la historia nos transmite, en cierto modo, de manera inmediata, acerca de la relación entre la ideología de 1789 y la realidad social en su totalidad.

---

[55] Observemos el paralelismo entre el hecho global —la Revolución y su consecuencia— y las doctrinas paradójicas de Hobbes y Rousseau: en definitiva, la historia ha dado la razón a estos autores.

[56] Ver *supra*, p. 89*s*. La gran variación que tiene lugar en los socialistas franceses de entonces en torno a la importancia dada a la igualdad —muy grande en Proudhon por oposición a Saint-Simon y Fourier— es un indicio de la actitud confusa con respecto a la Revolución de 1789.

Capítulo 3

GÉNESIS, III. LA EMERGENCIA DE LA CATEGORÍA ECONÓMICA

En la genealogía de los conceptos modernos, después de lo político viene lo económico. Al igual que la religión dio origen a lo político, en una fase subsiguiente lo político originaría lo económico. Esta nueva etapa en la diferenciación de los conceptos modernos ha sido objeto de un libro distinto *, pero hemos querido que esté representada aquí de manera abreviada para marcar el sitio que ocupa dentro del conjunto de la investigación y permitir una visión más completa de la perspectiva histórica general. Es por esto por lo que reproduzco seguidamente, precedida de otros dos breves extractos, la parte de *Homo aequalis I* relativa a las condiciones de diferenciación de la categoría económica (cf. Ediciones Taurus, pp. 34-36, 16-17, 45-52).

Se empieza por observar que en apariencia no es fácil definir lo económico. En su monumental *Historia del análisis económico*, Shumpeter no da definición: define el *análisis* económico pero admite sin más como datos lo que llama los «fenómenos económicos»

* *Homo Aequalis I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard, 1977 (*Homo aequalis I, Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, Taurus ediciones, 1982).

(1954). Es díficil proponer una definición que sea universalmente aceptada, sobre todo si se la quiere poder imputar tanto a los economistas del pasado como a los contemporáneos. Por ejemplo, Ricardo ciertamente no se ocupaba de «recursos escasos». Esa es quizás una razón del silencio de Schumpeter. Por lo demás, tenemos aquí un caso particular de un fenómeno extendido: lo dicho no sólo es sin duda verdadero para las ciencias en general, sino que puede asimismo decirse del hombre moderno que sabe lo que hace (el «análisis») pero no de lo que trata realmente (lo económico). Schumpeter escribe de Adam Smith y de otros:

> No han acertado a ver que su filosofía ética y su doctrina política no eran lógicamente pertinentes para la explicación de la realidad económica tal como es... No tenían aún una concepción clara de los fines distintivos del análisis —pero, ¿la tenemos nosotros?...

La dificultad de la definición se ve aún acrecentada desde un punto de vista comparativo. Así, los antropólogos tienen una fuerte tendencia a identificar en todas las sociedades un aspecto económico, pero ¿dónde comienza y dónde termina? En el pasado reciente dos tendencias se han enfrentado. La tendencia «formalista» define lo económico por su concepto y pretende aplicar a las sociedades no modernas sus propias concepciones de los usos alternativos de recursos escasos, de la maximización de la ganancia, etc. La tendencia «sustantiva» alega que tal actitud destruye lo que es realmente la economía como dato objetivo universal, es decir a grandes rasgos las formas y los medios de subsistencia de los hombres. Situación ejemplar, puesto que el divorcio entre el concepto y la cosa demuestra con toda evidencia la inaplicabilidad del punto de vista: lo que tiene un sentido en el mundo moderno no lo tiene allí. Karl Polanyi tomó la segunda posición, y rechazó lo «económico» en su versión contemporánea para retener la «economía». El lenguaje es incómodo, pero sobre todo la decisión representa un lamentable paso atrás por parte de un autor a quien tanto debemos. Es cierto que Polanyi se apresura a añadir, en conformidad con la tesis fundamental de su libro *The Great Transformation*, que por oposición a nosotros las otras sociedades no han segregado los aspectos económicos, que en ellas se los encuentra únicamente mezclados o embutidos (*embedded*) en el tejido social (Polanyi, 1957*b*, pp. 243 y ss.).

Si hay un punto sobre el que todo el mundo está de acuerdo, es que para aislar los «fenómenos económicos» el antropólogo debe desgajarlos del tejido en que están insertos. Y muy bien puede pensarse que dicha tarea es un tanto arriesgada, incluso destructiva. Es particularmente difícil —y por añadidura vano— separar los aspectos po-

líticos y económicos. No hay en ello nada de sorprendente, puesto que observaremos en nuestra propia cultura la emergencia muy reciente del punto de vista económico desde el interior del punto de vista político. Distinguir de modo cada vez más estricto, como algunos proponen, una «antropología política» y una «antropología económica» carece de sentido para el progreso del conocimiento, significa únicamente ceder a la tendencia moderna a una compartimentación y especialización crecientes, mientras que la inspiración antropológica consiste muy por el contrario en religar, ¡en *re-unir*!

Debería ser evidente que no hay nada que se parezca a una economía en la realidad exterior, hasta el momento en que construimos tal objeto. Una vez hecho esto, podemos descubrir en todas partes en alguna medida aspectos más o menos correspondientes que en estricto rigor debiéramos llamar «cuasi económicos» o «virtualmente económicos». Naturalmente deben ser estudiados, pero la restricción («cuasi») es importante para el caso: el lugar de tales aspectos en el conjunto no es el mismo aquí y allá, y esto es esencial a su naturaleza comparativa.

Ahora, si el objeto, la «economía», es una construcción, y si la disciplina particular que lo construye no puede decirnos cómo lo hace, si no puede darnos la *esencia* de lo económico, las *presuposiciones* de base sobre las que es construido, entonces no es preciso encontrarlas en la *relación entre el pensamiento económico y la ideología global*, es decir en el lugar de lo económico en la configuración ideológica general.

El individualismo tal como acaba de ser definido va acompañado de dos o tres características de gran importancia que más adelante serán evidenciadas y que conviene introducir inmediatamente. En la mayoría de las sociedades, y en primer lugar en las civilizaciones superiores o, como las llamaré con más frecuencia, las sociedades tradicionales, las relaciones entre hombres son más importantes, más altamente valorizadas que las relaciones entre hombres y cosas. Esta primacía se invierte en el tipo moderno de sociedad, en el que, por el contrario, las relaciones entre hombres están subordinadas a las relaciones entre los hombres y las cosas. Marx, como veremos, ha dicho esto mismo a su manera. Estrechamente ligada a esta inversión de primacía, encontramos en la sociedad moderna una nueva concepción de la riqueza. En las sociedades tradicionales en general, la riqueza inmobiliaria se distingue con nitidez de la riqueza mobiliaria; los bienes raíces son una cosa; los bienes muebles, el dinero, otra muy distinta. En efecto, los derechos sobre la tierra están imbricados en la organización social: los derechos superiores sobre la tierra acompañan al poder sobre los hombres. Esos derechos, esa especie de «riqueza», al implicar relaciones entre hombres, son intrínseca-

mente superiores a la riqueza mobiliaria, despreciada como una simple relación con las cosas. Éste es un punto que Marx percibió con claridad. Subraya el carácter excepcional, especialmente en la antigüedad, de las pequeñas sociedades comerciantes en las que la riqueza había alcanzado un estatuto autónomo:

> La riqueza no aparece como un fin en sí misma más que en algunos pueblos comerciantes... que viven en los poros del mundo antiguo como los judíos en la sociedad medieval (*Grundrisse*, p. 387, sobre las formaciones económicas precapitalistas).

Con los modernos se produce una revolución en este punto: roto el lazo entre la riqueza inmobiliaria y el poder sobre los hombres, la riqueza mobiliaria adquiere plena autonomía, no sólo en sí misma, sino como la forma superior de la riqueza en general, mientras que la riqueza inmobiliaria se convierte en una forma inferior, menos perfecta; en resumen, se asiste a la emergencia de una categoría de la riqueza autónoma y relativamente unificada. Únicamente a partir de aquí puede hacerse una clara distinción entre lo que llamamos «político» y lo que llamamos «económico». Distinción que las sociedades tradicionales desconocen.

Como recordaba recientemente un historiador de la economía, en el Occidente moderno ha ocurrido que el «soberano (*the ruler*) abandonó, voluntariamente o no, el derecho o la costumbre de disponer sin más diligencias de la riqueza de sus súbditos» (Landes, 1969, p. 16). De hecho, ésta es una condición necesaria de la distinción que tan familiar nos es (cf. *H.H.*, pp. 384-385; *H.H.*, tr., pp. 396-397).

Condiciones de emergencia de la categoría económica

La era moderna ha sido testigo de la emergencia de un nuevo modo de considerar los fenómenos humanos y de la delimitación de un dominio separado que evocamos corrientemente con las palabras economía, económico. ¿Cómo ha aparecido esta nueva categoría, que constituye al mismo tiempo un compartimiento separado en la mentalidad moderna y un continente abierto a una disciplina científica, y a la que el mundo moderno atribuye en apariencia un gran valor? Resulta cómodo, y no excesivamente arbitrario, tomar la publicación por Adam Smith en 1776 del libro titulado *Una indagación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* como acta de nacimiento de la nueva categoría que aquí designo como lo «económico» (por oposición a lo político, etc.). ¿Qué es lo que ha sucedido con la *Riqueza de las naciones* y en qué relación se halla este libro con lo que le precedió?

Insistiendo en la continuidad entre los escolásticos y los autores posteriores hasta el siglo XVIII, y en las contribuciones de los teólogos y canonistas de los siglos XIV al XVII, escribía Schumpeter que en las obras de estos últimos «lo económico adquiere una existencia definida si no separada» (1954, p. 97). Nuestro problema se centra precisamente en la «existencia separada», en la separación frente a los puntos de vista y las disciplinas existentes mediante la cual lo económico empezó a existir como tal, se haya o no designado la cosa con el vocablo de «economía política».

Para que una tal separación tuviera lugar, era preciso que la materia particular fuera vista o sentida como un sistema, como constituyendo de algún modo un todo distinto de las otras materias. Esta condición puede analizarse bajo dos aspectos: el reconocimiento de una materia prima, y una manera específica de considerarla. El primer aspecto se hallaba presente desde muy temprano, el segundo apareció más tarde: así nos lo dice Schumpeter cuando habla de un estado intermedio caracterizado por una existencia definida pero no separada de lo económico. Los canonistas planteaban una serie de cuestiones relativas al bien público, que giraban en torno a lo que nosotros llamamos materias «económicas». Pero estas cuestiones aparecían en sus obras sin relación o sólo débilmente ligadas entre sí, y eran tratadas no desde un punto de vista especial, sino desde una perspectiva más amplia. Asimismo, los autores de los siglos XVII-XVIII llamados «mercantilistas» mezclan lo que nosotros llamamos fenómenos económicos y políticos. Consideran los fenómenos económicos desde el punto de vista de la política. El fin que casi siempre persiguen es la prosperidad y el poder del Estado, y la «economía política» aparece en este período como una expresión que designa al estudio de medios particulares, de medios «económicos» para ese fin, es decir, aparece como una rama particular de la política (Heckscher, 1955). Es cierto que la sumisión general de la riqueza al poder en este período ha sido puesta en cuestión recientemente (Viner, 1958). Sin embargo, yo pienso que se puede admitir sin peligro que, si bien las dos cosas se veían como estrechamente interdependientes, la riqueza permanecía en conjunto englobada en el poder.

Abramos un breve paréntesis comparativo. En otro lugar he señalado que la civilización india que había desligado jerárquicamente lo político de lo religioso, nunca ha desligado a nivel conceptual lo económico de lo político. El «interés» ha continuado siendo allí asunto del rey (*H.H.*, pp. 366 y 368-369; *H.H.*, tr., pp. 376 y 378-379). Además, se ve con claridad que el hecho está ligado al mantenimiento de la configuración anteriormente señalada, en la que la riqueza inmobiliaria está ligada al poder sobre los hombres y es la única verdaderamente reconocida como tal.

Comparativamente pues, las preocupaciones relativas al comercio y a la moneda de nuestro mercantilismo son pertinentes. Sin duda, es cierto que no ha habido nunca «sistema comercial o mercantil» como Adam Smith lo presentó más tarde. En particular, sabemos que por la autoridad de Schumpeter que ningún autor serio ha creído nunca que la riqueza de un Estado o de una nación consistiera en la acumulación de un tesoro (1954, pp. 361-362). Lo que parece haber ocurrido es que la economía política, una vez que hubo alcanzado la independencia, empezó a mirar desde arriba sus humildes comienzos y a despreciar todo lo precedente hasta el punto de dejar escapar un buen número de apreciaciones válidas. Schumpeter lamenta la discontinuidad (*ibid.* p. 376), pero ésta tiene sus razones; en particular era natural que los adeptos de lo que se conoció, popularmente en cualquier caso, como el libre comercio (*Free Trade*) miraran por encima del hombro a sus precedesores, que partían del punto de vista de la intervención del Estado. Pero entonces se plantea otra cuestión: si los escritos de quienes por comodidad continuaremos llamando «mercantilistas» no están enteramente desprovistos de mérito, ¿hasta qué punto es cierto que únicamente presentaban proposiciones sin ligazón y carecían de sistema? Considerando correctamente la cuestión, puede hablarse todo lo más de sistemas parciales en curso de realización (Schumpeter, *loc. cit.*, cf. también el plan mismo de Heckscher, 1955 y su objeción en Coleman, 1969, p. 34). Para ser sucintos, consideremos solamente un aspecto que es crucial en lo que concierne a la ausencia de unificación del campo: la estrecha relación con el Estado tiene como consecuencia que las *transacciones internacionales son consideradas de una manera, y las transacciones en el interior del Estado o del país de otra.*

Así, lo que Schumpeter destaca como el mayor éxito del período, el «mecanismo automático» de Malynes, es una teoría parcial, una teoría del equilibrio en el comercio internacional, que debía recibir su formulación definitiva de Cantillon y Hume (1954, p. 365). Para ver más claro en este asunto, cabe tener en cuenta un cambio ideológico fundamental que se produjo en ese período. La idea primitiva era que en el comercio el beneficio de una parte implicaba la pérdida de la otra. Esta idea era popular y acudía espontáneamente incluso a un espíritu agudo como Montaigne. Me siento tentado a considerarla un elemento ideológico de base, un «ideologema» a situar muy próximo al desprecio general del comercio y del dinero que caracteriza a las sociedades tradicionales en general. Considerar el intercambio como ventajoso para las dos partes representa un cambio fundamental, y señala la emergencia de la categoría económica. Pues bien, este cambio se produce precisamente en el período mercantilista, no de repente, sino progresivamente (Barbon). El viejo «ideologema» con-

tinúa aún vivo; mientras que retrocede en el terreno del comercio interior (aunque sólo fuera porque, consideradas globalmente, las ganancias y las pérdidas de los agentes particulares se anulan las unas a las otras), se le encuentra boyante en el terreno del comercio internacional. Se halla en la raíz de lo que Heckscher llama el «estatismo» de la economía, al que opone el dinamismo del Estado: la suma de riqueza presente en el mundo se considera constante, y el fin de la política para un Estado particular es obtener la mayor parte posible de esa suma total y constante de riqueza. Así lo dice Colbert (Heckscher, 1955, II, pp. 24 y ss.).

A un nivel diferente, resulta sorprendente encontrar en un pensador de la dimensión de Locke una huella clara de la concepción heterogénea de las transacciones internas y externas y de la incapacidad de unificar el terreno a través de las fronteras nacionales. Razonando acerca de la cantidad óptima de moneda que un país debería poseer, Locke ve el precio de las mercancías en el comercio internacional como algo determinado únicamente por las condiciones internas, es decir, por el precio de la mercancía en el interior del país exportador. Consiguientemente no concibe el comercio exterior como una variedad de *comercio* existente por sí misma, sino únicamente como una adición al comercio interior, no como un fenómeno económico en sí, sino como un conjunto de transacciones de otro tipo, en las cuales el precio está determinado por los fenómenos propiamente económicos (internos) (*ibid.*, II, pp. 239-242).

De este modo la literatura mercantilista muestra que, para que un dominio separado pudiera ser reconocido un día como económico, debía ser arrancado del dominio político; el punto de vista económico podía ser emancipado del punto de vista político. Eso no es todo. La historia subsiguiente nos dice que había otro aspecto en esta emancipación: lo económico tenía que emanciparse también de la moralidad. (La fórmula es inexacta pero por el momento bastará.)

La cosa puede parecer extraña en un primer momento, pero puede comprenderse su necesidad, o al menos podemos llegar a familiarizarnos con el clima que rodea a la cuestión, mediante una breve reflexión. Podríamos empezar por preguntarnos, de manera completamente general, si puede haber una ciencia social o humana que no sea normativa. Los especialistas en ciencias sociales pretendemos comúnmente o suponemos, no sólo que tal puede, sino que debe ser el caso; a imitación de las ciencias de la naturaleza, sostenemos que la ciencia excluye todo juicio de valor. Pero el filósofo puede declarar *a priori* que una ciencia del hombre es por definición normativa, y en apoyo de esta proposición puede negar o bien que nuestra ciencia social sea verdaderamente una ciencia, o bien que se halle verdaderamente libre de juicios de valor. Podemos dejar abierta la cuestión

en lo que concierne a una ciencia global hipotética del hombre en sociedad, pero la duda del filósofo se ve fuertemente reforzada si consideramos el caso de una ciencia social *particular*, una ciencia social que estudia únicamente ciertos aspectos de la vida social y no otros, como ocurre en el caso de la economía política.

Aquí el filósofo preguntará si el postulado inicial por el que una tal ciencia se separa idealmente, es decir se constituye, puede de alguna manera hallarse libre de un juicio de valor. Más que discutir la cuestión en abstracto, lo que observo es que la historia de la génesis de la economía política y de su primera fase o fase clásica confirma plenamente la suposición del filósofo. Gunnar Myrdal ha mostrado que un aspecto normativo se adhiere a la ciencia económica a lo largo de todo su desarrollo. En cuanto a su génesis misma, veremos con algún detalle que el carácter distinto del dominio económico reposa sobre el postulado de una coherencia interna *orientada al bien* del hombre. Esto es fácil de comprender dadas las circunstancias: la emancipación respecto a lo político reclamaba la suposición de una coherencia interna, pues de otro modo el orden habría debido ser introducido desde fuera. Pero esto no era del todo suficiente, pues en el supuesto de que se hubiera demostrado que tal coherencia interna tenía efectos perniciosos, entonces de nuevo el político o el hombre de Estado habría tenido ocasión de intervenir. Podemos observar de paso que esta supuesta coherencia puede ser enfocada como el residuo, en el interior de una ciencia social que se quiere puramente descriptiva, de su fundación normativa o teleológica. En el apresuramiento con que los fundadores de la economía se han amparado de manera absolutamente acrítica de cualquier correlación que se presentaba inmediatamente a su espíritu, vemos un reflejo de esta condición *sine qua non*. Cuando Schumpeter se extraña de tales suposiciones arbitrarias, como por ejemplo de la noción muy extendida de que el alimento por su sola existencia produce la población para consumirlo, olvida simplemente la necesidad fundamental que engendró tales creencias, la necesidad de que leyes inmanentes garantizaran la independencia del dominio y de la consideración que a él se aplicaba. Así James Mill escribió:

> La producción de mercancías... es la causa única y universal que crea un mercado para las mercancías producidas.... (y más adelante) la cantidad de una mercancía cualquiera (producida) puede ser fácilmente elevada más allá de la proporción requerida; pero esta circunstancia misma implica que alguna otra comodidad no es entonces ofrecida en cantidad suficiente. (Mill, 1808, pp. 65-68.)

Que la independencia de lo económico en relación a lo político

no se ha dado de modo inmediato, sin combate o contradicción, se ve también indirectamente: alegatos a favor de la reintegración o la subordinación de lo económico se hallan no sólo en nuestra época o en los círculos políticos, sino que a lo largo de todo el desarrollo y en los propios círculos económicos la cuestión estaba presente en algunos espíritus.

En cuanto al segundo aspecto: que la coherencia interna del dominio económico es tal que resulta benéfico si se le abandona a sí mismo, es algo que aparece expresado de modo transparente en el axioma que Elie Halévy ha bautizado como «armonía natural de los intereses». No sólo los intereses de las dos partes en una transacción no se oponen como inicialmente se creyó, sino que el interés particular coincide con el interés general. Tendremos que indagar en la génesis de esta destacable noción y su lugar en el mapa ideológico general. La mayoría de las veces se vio acompañada por la noción notablemente diferente de la «armonía artificial de los intereses», y el hecho ilustra el punto precedente.

La impresión inmediata es que no fue cosa fácil cumplir estas condiciones. Admitiremos que todas ellas se hallan reunidas por vez primera en *La riqueza de las naciones*. Ello explica la posteridad, la importancia histórica única del libro de Adam Smith, incluso para quienes admiten con Schumpeter que hay en él muy poco de original y que en diversos aspectos la compilación habría podido ser más completa o mejor (1954, pp. 184-186, etc.).

Por lo que a la coherencia interna del campo se refiere, se reconoce por lo general que el paso decisivo lo dieron el doctor Quesnay y los Fisiócratas, y hay buenas razones para pensar que sin ellos *La riqueza de las naciones* no habría visto la luz o habría sido un libro muy diferente. Hay que apresurarse a añadir que Adam Smith diverge de Quesnay tanto como depende de él. Este punto puede ponerse en relación con lo que hemos llamado las condiciones externas: con Quesnay lo económico no se ha vuelto aún radicalmente independiente de lo político ni se ha separado tampoco de la moralidad: es de destacar que no puede decirse que para él todos los intereses económicos se armonizan por sí mismos, mientras que para Adam Smith sí que lo hacen, en principio al menos ya que no siempre de hecho. Para dar cuenta de este aspecto de *La riqueza de las naciones*, es preciso que nos volvamos hacia obras que por lo general no son consideradas como monumentos en la historia del pensamiento económico. Es natural, pues se trata de las relaciones entre lo económico y lo no económico. En mi opinión, los *Dos tratados sobre el gobierno* de Locke resultan muy esclarecedores en lo que concierne a la relación con lo político, y lo mismo ocurre con la famosa *Fábula de las abejas* de Mandeville en lo concerniente a la moralidad. La relación con Adam Smith, admitida en el caso de Mandeville, es asimismo muy clara en el caso de Locke, bien sea directa o indirecta, y piense Schumpeter lo que piense.

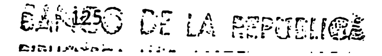
Capítulo 4

UNA VARIANTE NACIONAL, I

El pueblo y la nación en Herder y Fichte *

Si hablamos, como he hecho yo, de la ideología moderna como de un sistema de ideas y valores característico de las sociedades modernas y, en primer lugar, de aquellas en las que apareció y se desarrolló la modernidad, se nos puede objetar que no existe tal ideología, por la sencilla razón de que lo que designamos como tal varía de un país a otro, o entre las áreas de las grandes lenguas de civilización. Es verdad que existen, en el interior de la cultura europea moderna, por ejemplo, subculturas como la inglesa, francesa y alemana. Esto constituye simplemente un motivo más para tomarlas, o para tomar las ideologías correspondientes, como variantes, equivalentes por derecho, de la ideología moderna, y el conocimiento concreto de la ideología moderna exige que podamos pasar, digamos que a través

* Tomado de *Libre*, 6, 1979, pp. 233-250. Expuesto primero con el título de «Comunicación entre culturas» en el simposio «Discoveries» de la Fundación Honda de París (octubre de 1978) y en la International Society for the Comparative Study of Civilizations (U.S.A) en Northridge, California, marzo de 1979.



de un sistema de transformaciones, de una a otra de estas variantes [1]. Ahora bien, el hecho es que las subculturas nacionales se comunican entre sí de manera menos inmediata y fácil de lo que el sentido común, al menos el sentido común francés, está dispuesto a admitir. Bien es cierto que, en el fondo, este ni siquiera reconoce su existencia.

La ideología moderna comporta, en efecto, un profundo universalismo que le hace rechazar fuera del propio dominio cognitivo las diversidades con las que se encuentra: se habla de «caracteres nacionales», y cada país mantiene ciertos estereotipos acerca de sus países vecinos. A fin de cuentas, las subculturas nacionales son mucho más opacas unas para otras de lo que solemos creer. El problema de la comunicación entre Francia y Alemania reviste históricamente un aspecto dramático. Las dificultades y malentendidos que salpican los siglos XIX y XX son el resultado, no sólo del enfrentamiento de dos Estados nacionales de desigual edad: es testigo de ello la discusión entre historiadores a propósito de Alsacia y Lorena después de 1870 y la desgarradora reconsideración a la que tuvieron que entregarse varios filósofos germanistas franceses en torno a 1914; podemos citar como testigos de ello a Henri Heine y Ernst Troeltsch, entre los más eminentes, que se dieron cuenta, el uno como heredero del romanticismo y el otro como historiador-sociólogo instruido por la Primera Guerra Mundial, de la distancia existente entre las dos mentalidades y de la dificultad que entrañaba la comunicación entre ellas. Si, pese a numerosas contribuciones notables, el problema sigue estando presente, vemos claramente desde el lado francés que esto se debe a la dificultad que cada uno tiene para salir de su propia variante nacional y para dejar de identificarla implícita o inconscientemente con la única verdadera o con la propia ideología moderna, a fin de contemplarla como equivalente a la variante extranjera. En otros términos, ha faltado una distanciación o un punto de apoyo fuera del doble sistema, o también una «puesta en perspectiva» de la ideología moderna. Ahora bien, esto es precisamente lo que la antropología social puede aportar. En el caso presente, el punto de apoyo lo van a proporcionar los resultados de la comparación efectuada anteriormente entre la India y el Occidente moderno. Esperamos que esto nos permita llevar a cabo una comparación más radical y sistemática que en el pasado. Estos resultados se reducen esencialmente a dos instrumentos, que son la distinción holismo/individualismo y la relación jerárquica. Nos encontraremos con ellos a medida que avancemos en

---

[1] El problema práctico del paso de una cultura a otra ha sido visto a propósito de la iniciación a la sociología y de la teoría antropológica del parentesco (*HH*, pp. XVI-XVII y nota).

el estudio. Me limitaré a dos aplicaciones precisas de esta investigación que, tomadas conjuntamente, aclararán un mismo tema: el de la nación y el nacionalismo. Se tratará de un aspecto fundamental del pensamiento de Herder, primero, y del de Fichte, después. Situémoslos antes que nada dentro del movimiento global.

A partir del siglo XVIII y, muy especialmente, del *Sturm und Drang*, y a lo largo sobre todo del período de la Revolución francesa y del Imperio napoleónico, la cultura alemana conoce un desarrollo sin precedentes en el terreno de la erudición, que trae como consecuencia su emancipación con respecto a la cultura francesa, hasta entonces dominante, y que constituye, en lo esencial, la ideología alemana moderna. No es necesario insistir en la importancia de este movimiento y de sus conquistas para la ideología moderna en general. Presentarlo de esta manera, sin embargo, suscitará seguramente algunas protestas: se alegará que las grandes filosofías son universales y no tienen nada que ver con las ideologías nacionales e, incluso si se admite que el pensamiento alemán se ha desarrollado gracias al acicate de las Luces francesas o inglesas y de la Revolución francesa, se dudará sobre si esto constituye realmente un fenómeno de interacción entre culturas nacionales, al formar parte la Revolución francesa del patrimonio común de la cultura moderna [2]. Pero estas objeciones deben desaparecer si la perspectiva propuesta aquí da mejor cuenta de lo que sabemos que la habitual.

En 1774, a comienzos del *Sturm und Drang* o prerromanticismo alemán, Herder, que tenía entonces treinta años, publica *Otra filosofía de la historia (Auch eine Philosofie der Geschichte).* El título indica una réplica a Voltaire y, si bien la filosofía de la historia que contiene es compleja, esta obra relativamente breve (ciento diez páginas de las *Obras completas)* es ante todo, en efecto, una apasionada polémica contra las Luces, su llano racionalismo, su estrecha concepción del progreso y, en especial, contra la hegemonía de ese racionalismo universalista que desprecia lo que le es extraño y que pretende

[2] La palabra «interacción», empleada aquí, puede llevar a confusión, al no ser este estudio causal, ni dinámico, sino sólo una comparación estática de configuraciones de ideas. Solamente los resultados de esta comparación autorizan a hablar aquí, por anticipado y con el fin de abreviar, de interacción o aculturación. La interacción se observa directamente en el caso de Herder, pero no en general.

Esta nota, suprimida inexplicablemente en la versión impresa en *Libre,* es aquí restituida. Aprovechamos la ocasión para añadir que no se trata, naturalmente, de reducir el pensamiento alemán a las condiciones en las cuales vio la luz. Como se dice en otra parte (introducción y cap. 8) y en consonancia, además, con el propio pensamiento alemán, el antropólogo busca el verdadero sentido y el valor universal de un rasgo cualquiera a través de la tradición particular en la que está arraigado.

imponer por todas partes su refinamiento senil. Herder rehabilita todo aquello que el siglo XVIII franco-inglés rechaza o ignora: la pretendida barbarie de la Edad Media, el Egipto sacrificado por Grecia, la religión. En vez de afirmar que la historia consiste en el advenimiento de una razón descarnada e idéntica en todas partes, Herder ve en ella un juego contrastado de individualidades culturales cada una de las cuales contituye una comunidad específica, un pueblo o *Volk* en donde la humanidad expresa, en cada ocasión y de forma irrepetible, un aspecto de sí misma, siendo el pueblo germano, portador de la cultura cristiana occidental, el ejemplo moderno de ello. En el flujo de la historia no sólo hay progreso *(Fortschritt)*, sino que, en el interior de los dos grandes conjuntos de civilización, el antiguo y moderno, existe lo que podríamos llamar una sucesión de apogear *(Fortgang, Fortstreben)*, todos ellos «de igual necesidad, de igual originalidad, de igual mérito, de igual felicidad» [3].

Frente al universalismo reinante, en suma, Herder afirma apasionadamente, en 1774, la diversidad de culturas, a las que exalta sucesivamente sin ignorar los préstamos —que van siempre acompañados de una profunda transformación del elemento tomado en préstamo— ni pese a que no insiste en ello que cada mejora se paga con una insuficiencia, y que todas estas perfecciones son unilaterales e incompletas. Podemos afirmar que aquí se plantea, frente a los futuros derechos del hombre y de manera anticipada, el derecho de las culturas o de los pueblos. Esto supone una profunda transformación de la concepción del hombre; en lugar del individuo abstracto, representante de la especie humana, portador de la razón pero despojado de sus particularidades, el hombre de Herder es lo que es, con todas sus formas de ser, de pensar y de actuar, en virtud de su pertenencia a una comunidad cultural concreta. Tanto aquí como en otras partes, Herder no innova de manera absoluta. Pensemos, en primer lugar, en Rousseau, que se distanció de los Enciclopedistas precisamente en este punto, como «ciudadano de Ginebra» que era, al reconocer plenamente la naturaleza social del hombre, es decir, su pertenencia a una sociedad determinada como condición necesaria para su educación en humanidad.

[3] J. G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire* (Otra filosofía de la historia), París, Aubier, 1964. (col. bilingüe), introducción de Max Rouché. Más allá del evidente parentesco entre el *Volk* de Herder y la mónada leibniziana, nos choca la profunda convergencia entre la complejidad del movimiento histórico, según Herder (cf. Rouché, *ibid.*, pp. 48-73), y la complejidad de la discusión de la cuestión del progreso en Leibniz, tal como es descrita en el hermoso libro de Michel Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, París, PUF, 1968, t. I, pp. 263-279: la misma tendencia, la misma aptitud a la hora de dejar coexistir aspectos o niveles diferentes con vistas a considerar la totalidad del proceso.

Estamos aquí ante una diferencia esencial en la manera de considerar al hombre: a fin de cuentas, o bien el valor fundamental se sitúa en el individuo, y hablaremos en ese sentido del individualismo de Voltaire o de los Enciclopedistas, o bien se sitúa en la sociedad o cultura, en el ser colectivo, y hablaré entonces del holismo que aflora aquí y allá en Rousseau y Herder [4]. Si el advenimiento del individualismo distingue a la cultura moderna de todas las demás o, al menos, de todas las demás grandes civilizaciones, como pienso yo, es que estamos aquí, con el resurgimiento de un aspecto holista en la civilización moderna, ante un hecho histórico importante. Hemos de tener cuidado, sin embargo, con una notable novedad. En el holismo tradicional, la humanidad se confunde con la sociedad del *nosotros*, y los extranjeros son desvalorizados, puesto que son, en el mejor de los casos, hombres imperfectos —y por lo demás, todo patriotismo, incluso moderno, está teñido de este sentimiento—. En Herder, por el contrario, todas las culturas se consideran iguales en derecho. Está claro que esto sólo es posible porque las culturas se contemplan como otros tantos individuos, iguales pese a sus diferencias: *las culturas son individuos colectivos.* En otros términos, Herder transfiere el individualismo, que acaba de trascender de manera holista al plano elemental, al plano de las entidades colectivas, hasta entonces desconocidas o subordinadas. Herder no se limita por lo tanto a rechazar la cultura universalista —principalmente la francesa—, sino que toma de ella al mismo tiempo un rasgo fundamental para afirmar frente a ella la cultura germánica y todas las demás culturas que han florecido a lo largo de la historia. En un nivel global, la reacción de Herder se sitúa dentro del sistema de valores moderno. Su holismo se encuentra claramente situado en el interior del individualismo al que parte en dos —y quizás sea esta la razón de ser de todo lo que hay de forzado, de chirriante, casi de jadeante en el estilo del *Auch*—. Más adelante, en el clima más sereno de Weimar, intentará reconciliar en las *Ideen* universalidad y especificidad, con la ayuda de la noción, que renuncia a definir, de *Humanität.* Estamos pues, en 1774, ante un hecho capital de lo que se ha llamado hoy en día aculturación. Podemos afirmar rigurosamente que Herder instala dentro de la cultura moderna una subcultura alemana distinta de la francesa. Y estamos también ante el origen de lo que se ha dado en llamar la teoría étnica

---

[4] La distinción holismo/individualismo no representa, en relación con la cultura alemana, una introducción arbitraria de puntos de vista extranjeros. No difiere de aquella de Toennies *Gemeinschaft/Gesellschaft,* más que por el hincapié hecho en la jerarquía de valores, y la propia distinción de Toennies saca su valor del hecho de que refleja analíticamente todo el pensamiento alemán que es motivo de debate. Cf. *infra,* cap. 8.

de las nacionalidades, por oposición a la llamada teoría electiva, de ascendencia francesa, en donde la nación reposa sobre un consenso, el «plebiscito de todos los días» de Renan. Ahora bien, acabamos de ver que la teoría étnica no es independiente de la otra en su fundamento ideológico, sino que resulta de una transferencia del mismo principio desde el plano del hombre individual hasta el plano de las colectividades. Este punto se pierde de vista a menudo, actualmente.

He llamado al atención sobre la combinación en Herder de elementos holistas e individualistas y he constatado, más exactamente, cómo se subordinaba el componente holista al componente individualista de una manera, a decir verdad, poco marcada y casi subrepticia. Podríamos preferir que esta combinación se viera de otra forma, pero la disposición es en realidad tal como yo la he descrito, como parecen demostrar otros numerosos rasgos, y debe de ser así, mirándolo bien, para que el pensamiento de Herder pueda ubicarse dentro de la cultura moderna y no fuera de ella. A nivel global, la tendencia holista está aquí limitada, contenida o, como suelo decir yo, *englobada* dentro de un individualismo que aparece vaciado de su sustancia en aquellos niveles que resultan secundarios para Herder: cada pueblo es tomado como un todo y no atomizado en individuos. Podemos naturalmente interrogarnos acerca de la solidez de esta síntesis en la práctica y, de hecho, los sucesores de Herder en Alemania han jerarquizado las culturas o naciones más a menudo de lo que las han equiparado.

En vista de lo que viene a continuación tengo que precisar ahora la definición de jerarquía a partir del ejemplo que acabamos de plantear. Se trataba de un ejemplo de *englobamiento del contrario*. Tal es desde mi punto de vista el principio de la jerarquía que acostumbramos a considerar únicamente como más o menos amalgamada al poder, y que nos conviene distinguir totalmente de éste, como veremos a continuación. No se nos ocurre un ejemplo mejor que el de la creación de Eva a partir de una costilla de Adán, en el primer libro del Génesis. Dios crea primero a Adán, véase al hombre indiferenciado, prototipo de la especie humana. Después, en una segunda fase, extrae en cierto modo, de este ser indeferenciado, un ser de sexo diferente. Aquí se encuentran frente a frente Adán y Eva, esta vez como macho y hembra de la especie humana. Mediante esta curiosa operación, Adán cambió en definitiva de identidad mientras que aparecía un ser que era, a la vez, miembro de la especie humana y diferente del principal representante de esta especie. Adán o, en nuestro lenguaje, el hombre, es dos cosas a la vez: el representante de la especie humana y el prototipo macho de esta especie. En un primer nivel, hombre y mujer son idénticos; en un segundo nivel, la mujer es lo opuesto o lo contrario del hombre. Estas dos relaciones tomadas jun-

tas caracterizan la relación jerárquica, cuyo mejor símbolo es el *englobamiento* material de la futura Eva en el cuerpo del primer Adán. Esta relación jerárquica suele ser muy a menudo aquella existente entre un todo (o un conjunto) y un elemento de ese todo (o conjunto): el elemento forma parte del conjunto, le es en ese sentido consustancial e idéntico y, al mismo tiempo, se distingue de él o se opone a él. La única forma de expresarlo en términos lógicos es yuxtaponiendo en dos niveles diferentes estas dos proposiciones que, si las tomamos juntas, se contradicen. Esto es lo que yo denomino «englobamiento del contrario» [5]. Esta lógica dificultad y la inspiración igualitaria de nuestra civilización hacen que la relación jerárquica tenga poca aceptación entre nosotros. Parece incluso que estamos tratando siempre de evitarla y buscando para ella expresiones indirectas. Es fácil sin embargo detectarla allá donde menos nos lo esperamos. Y es que no hemos dejado de reconocer ciertos valores. Desde el momento en que le damos importancia a una idea, ésta adquiere la propiedad de subordinar y englobar a su contrario.

No voy a buscar sistemáticamente los aspectos jerárquicos de la primera filosofía de la historia de Herder. Sólo señalaré que la jerarquía está presente, al menos de manera implícita, en todas las épocas de la historia, en la medida en que un pueblo determinado ocupa el primer plano de la escena y representa durante un tiempo a toda la humanidad, mientras que los demás están en un segundo plano. Así, en la Antigüedad y sucesivamente, el oriental, el egipcio y el fenicio, el griego y, más tarde, el romano, tienen un valor universal como representantes de una edad de la humanidad antigua, desde la más tierna infancia hasta la vejez. Esta identificación de la humanidad entera con un pueblo determinado durante un período concreto es común a todos los pensadores alemanes que suceden a Herder, y la volveremos a encontrar aplicada a la época moderna en Fichte.

Antes de dejar a Herder, recordemos que solamente hemos explotado un rasgo de uno de sus escritos, un rasgo en verdad fundamental, no sólo en relación con el mismo Herder, sino también con su posteridad. Herder, en efecto, influyó profundamente en este sentido —como era natural— en la aculturación y el nacionalismo de ciertos pueblos, expuestos a su vez, en lo sucesivo, al pleno impacto de los valores modernos, particularmente en aquellos pueblos de lengua eslava de la Europa central y oriental. En la propia Alemania, la noción herderiana de *Volk* se halla en el origen de una corriente cen-

[5] Cf. *HH*, 1979, nota final, pp. 396-403 (no he podido resistir a la tentación de reproducir el ejemplo de Adán y Eva, convincente y actual a la vez), y también la aplicación a la oposición derecha/izquierda, *infra*, cap. 8, 2.ª parte.

tral del romanticismo, y no está ausente en el idealismo alemán, del que vamos a presentar ahora someramente un aspecto en la persona de Fichte.

La filosofía social y política de Fichte constituye, aún hoy en día, un problema. Fichte quiso ser el filósofo de la Revolución francesa y, sin embargo, se le ha considerado a menudo en Alemania, especialmente por parte del historiador Meinecke, como un precursor del pangermanismo o de aquella teoría que asocia el Estado a la voluntad de poder colectivo del pueblo. El exégeta francés de su filosofía, Martial Guéroult, se empeñó en demostrar que Fichte había permanecido perfectamente fiel a la Revolución, y que todo lo demás que encontrábamos en él en ese terreno era secundario: su manera profundamente alemana de pensar y de actuar, su «mesianismo germánico» y los malentenidos y falsificaciones que se le han incorporado [6]. Quisiera señalar cómo la diferencia entre las dos subculturas, la alemana y la francesa, da mejor cuenta a la vez de la filosofía social de Fichte y de su destino subsiguiente. Intentaré sobre todo destacar la presencia en el igualitario Fichte de una forma de pensar propiamente jerárquica, cuyo equivalente en los revolucionarios franceses sería difícil encontrar.

Vayamos derechos al corazón de la dificultad, a los *Discursos a la nación alemana,* conferencias pronunciadas tras la derrota de Jena en el Berlín ocupado por las tropas de Napoleón. De las interpretaciones divergentes y apreciaciones contradictorias de M. Guéroult (fidelidad al ideal revolucionario) y de Meinecke (solamente un paso en dirección a la concepción alemana, más o menos pangermanista, del Estado) se desprende una concordancia que puede servirnos de punto de partida: hay en Fichte un componente universalista, e incluso podemos admitir con M. Guéroult que este es el componente esencial, o englobante, tanto de los *Discursos* como del conjunto de la filosofía social de Fichte. El problema estriba entonces en saber qué es lo que Fichte ha aportado al universalismo o con qué lo ha combinado para obtener, a fin de cuentas, la exaltación de la nación alemana (aún por aquel entonces inexistente como tal).

Al igual que Kant e incluso que el propio Hegel, Fichte pertenece a la corriente universalista por oposición a la corriente herderiana, a la que podríamos denominar historicista o monádica, que exalta la especificidad de cada pueblo o cultura. Meinecke puede reprocharle, a fin de cuentas, el hecho de que exalte la «nación de razón» más que

[6] Martial Guéroult, *Études sur Fichte,* París, 1974, pp. 142-246, conclusión; Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat,* Munich, 3.ª ed., 1915, pp. 96-125.

la nación concreta como voluntad de vivir particular. Recordemos en primer lugar que el universalismo o cosmopolitismo no excluye al patriotismo. Lo hemos visto claramente en los franceses de 1793, y resulta fácil de comprender: como individuo representante de la especie humana, yo vivo de hecho dentro de una sociedad o nación particular y adopto de manera espontánea este círculo más restringido como la forma que adopta para mí empíricamente la especie humana; puedo, por lo tanto, estar vinculado a ella sin justificar de manera explícita mi adhesión por aquello que diferencia a mi nación de las demás. Pero todavía hay más en Fichte; está esencialmente, por así decirlo, aquella proposición que afirma que «la universalidad caracteriza al espíritu alemán», profundamente ambigua. Xabier Léon ha demostrado que, en los textos de este período y particularmente en los *Discursos,* Fichte plantea sus tesis en relación con aquellas de románticos como A.W. Schlegel y Schelling, y que, sin llegar a tomarlo todo de ellos, sí les toma algo prestado. Aquí, en particular, Fichte admite, al igual que Schlegel, que el pueblo germánico está destinado a dominar el mundo, pero hay que tener cuidado, ya que modifica profundamente el sentido de esta afirmación al fundarla en la coincidencia de la universalidad y la germanidad, ya presentes, por otra parte, en sus *Diálogos patrióticos* [7]. Es de la humanidad, del desarrollo de la humanidad, de lo que se trata esencialmente . La ambigüedad reside en que, cuando Fichte insiste en la función regeneradora del pueblo alemán, en la preeminencia que le corresponde por esta razón a Alemania, no sabemos si se trata de una aplicación unilateral del universalismo a una población particular, es decir, de una hipertrofia del patriotismo, o de la afirmación hegemónica de una voluntad de vivir a la cual el universalismo sólo sirve de argumento. Para rehabilitar el pensamiento de Fichte hay que concluir, creo yo, que no es ni lo uno ni lo otro, sino que, para él, hay una coincidencia casi milagrosa de los dos aspectos.

Como ya hemos dicho, Fichte está, en conjunto, lejos de la noción herderiana, recogida por los románticos, acerca de la diversidad de los caracteres de los pueblos como algo que responde a la manifestación de lo universal en toda su riqueza. En un párrafo del Discurso n.º 13 hace alusión a esto, pero se trata precisamente de un argumento muy hábil dirigido contra el sueño romántico de un nuevo Imperio cristiano-germánico.

En general, si bien es verdad que Fichte hace suyos en esta época los estereotipos usuales acerca de la excelencia del carácter alemán,

[7] Xavier Léon, *Fichte et son temps,* 2 t. en 3 vol., París, ed. 1954-1959, II-1. pp. 433-463; II-2, pp. 34-93.

de la lengua alemana, etc..., es, ante todo, con el fin de afirmar una jerarquía de pueblos en nombre de los propios valores universalistas. Y precisamente podemos demostrar que hay en el pensamiento de Fichte, independientemente de todo préstamo tomado a los románticos, y a la vez que un importante matiz universalista e individualista (los dos van a la par), un aspecto holista y, en especial, un componente jerárquico. Pasaré por alto aquí el holismo, muy evidente en el socialismo autoritario del *Estado comercial cerrado* y que podemos encontrar también en algunos párrafos de otros textos, en difícil convivencia con el individualismo —pero este rasgo, a fin de cuentas, está muy extendido dentro del pensamiento moderno, incluyendo a los sociólogos [8]—. Más chocante todavía resulta la emergencia de una forma de pensar jerárquica, en claro contraste con las Luces y el pensamiento revolucionario francés, a lo largo de toda la obra de Fichte.

Este hecho es tanto más destacable si tenemos en cuenta que Fichte, en contraste con Kant y con la mayoría de los alemanes, es ferozmente igualitario en el terreno político, pero, al igual que Herder (y Rousseau), está en consonancia con la Revolución francesa en su desarrollo jacobino. Resulta sorprendente encontrarse con un ejemplo perfectamente formalizado de jerarquía precisamente en la obra que el joven Fichte dedica en 1793 a la defensa de la Revolución francesa, las *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público...* Hallamos en este libro, en efecto, una sola figura. Esta se halla destinada a mostrar el Estado como algo necesariamente subordinado al individuo y presenta cuatro círculos concéntricos, el más grande de los cuales engloba, «abarca» al segundo, y así sucesivamente: el individualismo en su forma moral, o «dominio de la conciencia», abarca al dominio del Derecho natural, éste a su vez al de los contratos en general y este último, finalmente, al del contrato civil, y, por tanto, del Estado [9]. Tenemos pues precisamente aquí, tres veces repetida, la misma disposición en forma de englobamiento mediante la cual he definido anteriormente la jerarquía, y ello en un libro consagrado a la defensa de la Revolución francesa. Sin duda no existe ninguna colisión entre el propósito de este libro y semejante esquema, ya que en este caso se trata de jerarquía pura, que no tiene nada que ver con el poder. No obstante, ¿acaso no resulta paradójico ver cómo el individualismo igualitario recurre a una forma de pensar jerárquica? Me

[8] Cf. para los durkheimianos, *HH*, n. 3a; cf. trad. fr., *op. cit.*, pp. 31-32; aquí mismo, cap. 8.

[9] En la traducción francesa: J. H. Fichte [*sic.*, para: J G. Fichte], *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution francaise...* (trad. fr. por Jules Barni), París, 1859, p. 164; cf. Alexis Philonenko, *Théorie et Praxis...* París, 1968, p. 162.

apostaría algo a que resultaría difícil encontrar en la Francia de entonces algo similar, y que Fichte combina ya aquí el igualitarismo —que le permite comulgar con la Revolución— y una forma de pensar totalmente diferente que, por muy refinada que sea, evoca indirectamente, si la comparamos con el holismo del *Estado comercial cerrado*, la aceptación más general en Alemania de las propias jerarquías sociales.

Nos encontramos con una emergencia de la jerarquía de un orden completamente distinto en el *Estado comercial cerrado* (1800), en donde las necesidades alimenticias y otras de distintas categorías sociales se distinguen cuidadosamente. El sabio, en interés de lo que podríamos llamar el rendimiento de su trabajo, necesita ricos manjares y un marco refinado, mientras que, en el otro extremo de la escala social, el campesino está en condiciones de asimilar unos alimentos burdos que le son suficientes. Este aspecto resulta interesante, en esta ocasión, si lo comparamos con el igualitarismo de principio de la obra y, sobre todo, con aquellos desarrollos franceses en el sentido del dirigismo con los que la preocupación fichteana entronca la obra [10].

Pero estas no son más que ocurrencias locales, casi anecdóticas, del espíritu jerárquico. Mucho más notoria resulta la presencia de la oposición jerárquica en el mismo corazón de la filosofía de Fichte, en esa dialéctica del Yo y del No-yo que constituye el fundamento de la *Doctrina de la ciencia* (1794) «dialéctica trascendental», según M. Philonenko [11], que establece las condiciones de todo conocimiento. El Yo es, en efecto, el que plantea el No-Yo. Como en el caso de Adán y Eva, existen dos niveles: en un primer nivel, el Yo aparece indiferenciado, es el Yo absoluto; en un segundo nivel, el Yo plantea en sí mismo al No-Yo y, simultáneamente, se coloca a sí mismo frente al No-Yo, lo cual representa en suma el Yo frente al No-Yo. El No-Yo está pues, por una parte, dentro del Yo y, por otra, es su opuesto. Esta disposición estrictamente jerárquica de la dialéctica fichteana resulta relevante por muchas razones y, especialmente, porque permite integrar dentro de un todo la razón teórica y la razón práctica de Kant, así como en relación con la dialéctica hegeliana que, por su parte, ya no será jerárquica. Sin embargo, la fórmula de partida o, más bien, las formulaciones de base de Hegel son muy semejantes en la forma a la de Fichte: la vida como «unión de la unión y de la no-unión» (en Francfort), la «identidad de la identidad y de la

---

[10] Léon, *op. cit.*, pp. 101-114; cita paralelamente a Babeuf.
[11] Philonenko en Y. Belaval *et al.*, *La Révolution kantienne* (1973), París, Gallimard, 1978, p. 193.

no-identidad» (en Jena) [12], lo infinito como unión de lo finito y de lo infinito (en la Lógica). Pero, precisamente, constatamos que el esfuerzo de Hegel, en este sentido, o buena parte de ese esfuerzo, tiende a la eliminación del aspecto jerárquico, y que su dialéctica debe quizás parte de su complejidad a este rasgo. Así, no sólo afirmará que lo infinito contiene lo finito, sino también que lo finito contiene lo infinito, lo cual evidentemente no es verdad *en el mismo sentido*. Hegel quiere acabar absolutamente con la disimetría de estas fórmulas y colocar los dos términos en pie de igualdad. En este sentido, podemos decir que la aculturación es en su caso perfecta, más avanzada que en Fichte, y que el valor igualitario se hace más ambicioso en su obra, más englobante; Hegel va más allá, en cierto modo, en su fidelidad a la Revolución francesa. Añadamos, para concluir este breve *excursus* hegeliano, que la jerarquía reaparece sin embargo en el mismo Hegel, y esto ocurre de dos maneras: explícitamente primero, en el nivel supremo del Espíritu absoluto [13], e implícitamente después, en unos niveles menos exaltados, como, por ejemplo, en el plano de la filosofía social, ya que está claro que el Estado de Hegel (holista) engloba de hecho, en el sentido en que usamos la palabra, a su sociedad civil (individualista).

Volvamos a Fichte. Hemos visto cómo, desde las *Contribuciones* de 1973 hasta los *Discursos* de 1807-1808, pasando por el trascendental centro constituido por la *Doctrina de la Ciencia,* descubrimos en Fichte un componente jerárquico. Esta constatación nos permite responder a la pregunta planteada a propósito de los *Discursos.* Lo que aporta Fichte al universalismo individualista de la Revolución, independientemente de todo préstamo más o menos anecdótico tomado de los románticos, es precisamente este sentido de la jerarquía: no hay nada de extraño en el hecho de que, para él, un pueblo particular, opuesto a otros, encarne durante una época determinada a la humanidad, al Yo humano en su totalidad. Así es como puede acercarse en este aspecto a la corriente predominante del pensamiento alemán y a los románticos en particular.

Con esto, Fichte nos ayuda a captar una dimensión del pangermanismo que podría habernos pasado desapercibida. El conjunto del pueblo alemán era propenso, en el siglo XIX —y aún en el XX—, a la obediencia, admitía la necesidad de la subordinación en sociedad. (Volvemos a encontrar esto en Kant: el hombre es un animal que —en sociedad— necesita un señor.) En presencia de una pluralidad de naciones, era natural, para los alemanes en general, que unas do-

[12] Las dos primeras fórmulas son comparadas en Jacques Taminiaux, *La Nostalgie de la Grèce...,* La Haye, 1967, p. 234.

[13] Theunissen, *op. cit.,* pp. 161, 163 y *passim.*

minasen a otras. En igualitaristas —excepcionales, pero decididos— como Herder y Fichte, que odiaban la dominación del hombre por el hombre, subsiste sólo la jerarquía, distinta del poder al que se asocia normalmente. En los historicistas, a diferencia de Fichte, cada época histórica se identifica con una cultura concreta, y la humanidad sólo se revela completamente a lo largo del curso entero de la historia.

Al término de este breve análisis, vemos en qué sentido resulta insuficiente considerar a Fichte bien como un fiel adepto de la Revolución francesa, que presentaría de manera secundaria ciertas características alemanas —juicio que adolece de un francocentrismo inconsciente—, bien como un precursor de la teoría de la voluntad de vivir y de la voluntad de dominar de la nación alemana, que cometió el error de no haberse desligado totalmente del universalismo abstracto de los franceses. En el plano de las culturas, Fichte tradujo, en realidad, al alemán, la Revolución francesa. Al igual que Herder, decidido igualitarista que no reconocía la subordinación en la sociedad como algo plenamente normal, conservaba sin embargo una idea muy fuerte de la jerarquía en el sentido estricto del término, que la distingue del poder; además, aplicó el individualismo moderno al plano colectivo al hacer del pueblo o de la nación un individuo de orden superior, y, al igual que Herder, de nuevo, vio como la humanidad se encarnaba, en la época contemporánea, esencialmente en el pueblo germano, o más bien en la nación alemana.

Antes de generalizar sobre este último punto, me gustaría volver un instante a la presencia, insospechada hasta entonces pero manifiesta, de la jerarquía en el corazón de la filosofía de Fichte. Fichte no menciona aquello que yo he llamado la oposición jerárquica, pero la pone en práctica espontáneamente y, debido a ello, opera virtualmente la distinción entre jerarquía y poder que el estudio de la sociedad de la India nos ha obligado a reconocer. Lo único que se echa de menos en Fichte es el reconocimiento del hecho, la «tematización». Y vemos claramente por qué. Su igualitarismo, que se limita al rechazo de la subordinación existente en la sociedad, no le impedía —¿o todavía no le impedía?— jerarquizar las ideas pero, al menos, los dos campos debían permanecer alejados uno del otro. No podía reconocer el pensamiento por englobamiento como una jerarquía, jerarquía que, si bien es distinta en su principio, no deja por ello de estar presente —si no de hecho, al menos sí de derecho— en forma de combinación dentro de la subordinación social. Que Fichte haya aislado, de hecho, si no explícitamente, el principio jerárquico, resulta sorprendente. Para convencerse de ello, basta con compararlo con el joven Hegel de los *Escritos teológicos*, que confunde dentro de la

categoría de dominación (*herrschen*) el poder tiránico, la trascendencia del Dios de los judíos y la del imperativo kantiano [14].

Quizás no venga mal aquí soñar un instante. Sin duda representaba un esfuerzo sobrehumano, incluso para Fichte, reconocer claramente el principio jerárquico en una época en que los espíritus estaban animados por una potente tendencia igualitaria. Pero supongamos que esto se hubiese llevado a cabo, y que esta adquisición hubiese podido establecerse y penetrar poco a poco en la conciencia común. Entonces el pueblo alemán, predispuesto a obedecer, podría haber aprendido a distinguir entre el hecho del poder y su legitimidad y hubiera evitado seguramente la ultrajante y apocalíptica mascarada que hemos conocido y que todavía hoy nos marca, tanto a nosotros como a él.

Queda aún por aclarar un punto importante. Nos hemos topado con el principio de lo que será más tarde el pangermanismo. Tenemos que reducir aquello que hay en él de oscuro o aberrante y entender el hecho comparativamente. Volvamos a la ideología de la nación. Dentro de una perspectiva comparativa que hace hincapié en la ideología, la nación —la de Europa occidental en el siglo XIX— es aquel grupo sociopolítico moderno que corresponde a la ideología del Individuo [15]. Como tal, es dos cosas a la vez: por una parte un conjunto de individuos y, por otra, el individuo situado en un plano colectivo, frente a otros individuos-naciones. Podemos suponer, y la comparación entre las dos subculturas francesa y alemana así lo confirma, que no resulta fácil combinar estos dos aspectos.

Si consideramos las dos ideologías nacionales *predominantes*, podemos caracterizarlas como sigue. Del lado francés, yo soy hombre por naturaleza y francés por casualidad. Como en la filosofía de las Luces en general, la nación como tal no tiene un status ontológico: en este nivel, no hay más que un gran vacío entre el individuo y la especie, y la nación es simplemente la más amplia aproximación empírica de la humanidad que me resulta accesible en el plano de la vida real. ¡Y que no se me diga que esto no es más que una opinión dictada por el entendimiento! Considérense más bien las grandes líneas de la vida política francesa o la evolución de la opinión en Francia en torno a las dos guerras mundiales... Es decir, que la nación como individuo colectivo, y en particular el reconocimiento de las demás naciones como diferentes a la francesa, es muy débil en el plano de la ideología global. Ocurre lo mismo con los antagonismos entre naciones: el liberalismo francés, al igual que la Revolución francesa, antes que él, parece haber pensado que la constitución de los pueblos,

---

[14] *Hegels theologische Jugendschriften*, op. cit., pp. 265-266; p. 14.

[15] «Nacionalismo y comunalismo», *HH*, apéndice D. Lo que sigue ha sido tomado de *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970*. Londres, 1971, pp. 33-35.

entre otros los pueblos europeos, en naciones, bastaría para arreglar todos los problemas e instauraría la paz: para él, a fin de cuentas, la nación se limitaría a ser el marco de la emancipación del individuo, que es el alfa y omega de todos los problemas políticos.

Del lado alemán, tomaremos la ideología en el nivel de los grandes autores, pero no veo razones para pensar que no estén de acuerdo sobre este punto con la gente del común. Aquí, yo soy especialmente un alemán, y un hombre gracias a mi condición de alemán: el hombre es reconocido inmediatamente como un ser social. La subordinación se considera en general como algo normal y necesario dentro de la sociedad. La necesidad de emancipación del individuo se siente de manera menos fuerte que la necesidad de encuadramiento y de comunión. El primer aspecto de la nación —como conjunto de individuos— es por lo tanto débil. El segundo —la nación como individuo colectivo—, por el contrario, es muy fuerte, y ahí donde los franceses se conformaban con yuxtaponer las naciones como fragmentos de humanidad, los alemanes, reconociendo la individualidad de cada una, se preocuparon de *ordenar* las naciones dentro de la humanidad en función de su valor —o de su poder—. Observaremos que el viejo etnocentrismo o sociocentrismo que lleva a exaltar el *nosotros* y a menospreciar a los *demás* subsiste en la época moderna, aquí y allá, pero de manera diferente: los alemanes se consideraban y trataban de imponerse como superiores en tanto en cuanto eran alemanes, mientras que los franceses no postulaban conscientemente más que la superioridad de la cultura universalista, pero se identificaban ingenuamente con ella hasta el punto de creerse los fundadores del género humano [16].

Finalmente, más allá de su oposición inmediata, el universalismo de unos y el pangermanismo de otros tienen una función o están en una situación análogas. Ambos expresan una aporía de la nación, que es a la vez un conjunto de individuos y un individuo colectivo, ambos traducen en hechos la dificultad de la ideología moderna a la hora de dar una imagen satisfactoria de la vida social (intra e intersocial). La diferencia estriba en que la ideología francesa consigue, pagando un alto precio, permanecer pura y limpia de todo compromiso con la realidad, mientras que la ideología alemana, debido a la aculturación que la constituyó, ha asimilado más elementos tradicionales a los elementos modernos y corre el riesgo de desviarse peligrosamente cuando esta algama se toma por una verdadera síntesis.

---

[16] Así hizo en 1930 el editor Bernard Grasset en una carta para acompañar la traducción del libro de Friedrich Sieburg, *Gott in Frankreich (Dieu est-il français?*, París, Grasset, especialmente pp. 330, 335, 340, 342, 346). Fue un best-seller de la época.

Capítulo 5

UNA VARIANTE NACIONAL, II

La idea alemana de libertad según Ernst Troeltsch.

En un texto de 1916, refundido en 1925 [1], Troeltsch define y explica claramente la idea alemana de libertad en contraste con la inglesa y la francesa, cercanas la una de la otra pero, sin embargo, algo diferentes. Si fuera necesaria una definición, como dice hacia el final de su estudio, esta sería: «Unidad organizada del pueblo sobre la base de una devoción, a la vez rigurosa y crítica, del individuo con respecto al todo, completada y legitimada por la independencia y la individualidad de la libre cultura (*Bildung*) espiritual» (p. 103).

[1] «Die deutsche Idee von der Freiheit», *Neue Rundschau*, 1916-1, pp. 50-75. Las referencias remiten al libro *Deutscher Geist und Westeuropa*, Tübingen, 1925, repr. Aalen, 1966, pp. 80-107. Citaremos, llegado el caso, otros artículos del mismo libro.

Estos textos son, naturalmente, inseparables de las circunstancias de guerra en las que vieron la luz. Los intelectuales alemanes de entonces se preocupan de responder al desafío de la propaganda enemiga, que tenía fama de ser temible, pero nos sorprende la seriedad que ponen en ello y el interés que presenta de cara a nuestro propósito esta literatura de tiempos de guerra y, muy en especial, aunque no exclusivamente, los estudios de Troeltsch.

Y si hace falta un eslogan, con todos los riesgos que conlleva, éste sería: «*socialismo de Estado e individualismo de la cultura personal* (Bildung)» (*ibid*).

Es esta una fórmula que reviste para nosotros una importancia capital y que Troeltsch desarrolla y comenta a lo largo de todo el artículo (especialmente en las pp. 94-107). Nos ceñiremos detalladamente, en lo sucesivo, a cada uno de los dos miembros de esta fórmula y a la relación entre ellos. Desgraciadamente, las largas y complejas frases de Troeltsch no son fáciles de traducir: trataremos por lo demás de parafrasearlo lo más exactamente posible limitando las citas o fragmentos de frases [2].

El primer punto se refiere a la devoción con respecto al todo. «Los alemanes llevan en la sangre la devoción respecto a una cosa, una idea, una institución o una entidad (*Wesenheit*) supraindividual» (p. 96). Y, por supuesto, su «fuerza de organización», su «organizabilidad» es más o menos legendaria. A primera vista, consideraremos esto como una forma de holismo en el sentido de que tal tendencia supone una valorización del todo en contra del sujeto. Pero Troeltsch insiste inmediatamente, en la misma frase que acabamos de citar, en el hecho de que esta devoción es «móvil, vivaz, llena de iniciativa, perseverante e ingeniosa». Dicho de otra forma, el sujeto se subordina espontáneamente al todo, no tiene la sensación de alienarse con ello y, a la vez, todas sus cualidades personales se vuelcan en el cumplimiento de su papel. Comprendemos así cómo puede Troeltsch hablar de«libertad » o incluso de «libertad orgánica», como cuando escribe: «El pensamiento de la libertad orgánica se ha volcado en la cooperación armoniosa y gradual (*abgestufte* —alusión a una jerarquía de rangos—) de las empresas grandes y pequeñas, estatales y privadas», gracias al «sentido disciplinado del todo y al sentimiento del honor» [que extraemos] de la participación en el todo (p. 97).

Esta adhesión espontánea al «todo» social es precisamente lo que Toennies ha llamado «voluntad espontánea» (*Naturwille*), el rasgo característico, para él, de la comunidad o *Gemeinschaft*, al contrario que la «voluntad arbitraria» (*Kürwille*) del sujeto individual dentro de la sociedad (*Gesellschaft*). Troeltsch, a su vez, tiende a hablar de «libertad» y a oponer esta concepción de la «libertad» a aquella o aquellas de las democracias occidentales: aquí, «los individuos no componen juntos el todo, sino que se identifican con él. La libertad no es igualdad, sino servicio [por parte] del individuo que está en su

[2] Veremos más adelante algunos ejemplos de la dificultad de traducción. Para captar sin intermediario el pensamiento del autor, a menudo resulta útil una traducción literal, aunque sea poco elegante e, incluso, apenas correcta.

sitio dentro de la función (o «posición orgánica»: *Organstellung*) que le corresponde (p. 94) o también, de manera más completa: «La libertad del alemán es disciplina querida, progreso (*Förderung*) y desarrollo del yo propio dentro de un todo y para un todo» (p. 97).

Troeltsch sabía muy bien, y así lo expresa, que la tradición francesa o inglesa —diremos con él occidental para simplificar— no puede ver en ello ninguna libertad, sino sólo esclavitud, autoritarismo, etc... (p. 97). Insiste simplemente en que esa es la libertad para Hegel y tal como se expresa «en todas las grandes creaciones alemanes del siglo» (p. 94), tanto para el partido socialista como para el ejército. Troeltsch señala (pp. 95-96) la génesis histórica de esta disposición a partir del siglo XVII. Esta resulta de «la transformación de lo que era sumisión cristiana al Estado patriarcal-absolutista, debido a la acción del espíritu occidental de las Luces». El Estado se ha modificado y el creyente sumiso se ha convertido en el ciudadano que obedece y se sacrifica voluntariamente, que participa en la voluntad general al cumplir su deber en su sitio y al ejercer libremente su crítica. La libertad alemana es así, por lo tanto, «una secularización del sentimiento religioso del deber y, en particular, su intensificación dentro de una actividad de creación o formación en común (*mitgestaltender*)» (p. 96). Recordemos aquí el reconocimiento de una aculturación: estamos ante un holismo tradicional modificado o transformado por la acción del «espíritu de libertad e independencia» (*Mündigkeit*) (p. 95) [3].

Señalaremos al mismo tiempo el postulado fundamental subyacente: lejos de haber incompatibilidad entre el desarrollo individual y el servicio al todo social, es «en el todo y por el todo» como se desarrolla el individuo. Todo este conjunto de ideas no es exclusivo de Troeltsch, sino que lo encontramos abundantemente en otros muchos autores.

No existe sin embargo unanimidad, y aquí hay que atreverse a plantear una pregunta radical: ¿es verdad todo esto o es simplemente una construcción de intelectuales patriotas, una representación influida por las especulaciones de los filósofos, reforzada sin duda por las circunstancias de la guerra pero que no sería más que un mito nacionalista, que no correspondería al sentimiento profundo del propio pueblo alemán? No nos faltan testigos para esta acusación. En circunstancias ciertamente diferentes, ni el joven Hegel ni el joven Marx reconocieron la existencia de esta hermosa unidad de las voluntades. Es la búsqueda de tal unanimidad, por el contrario, lo que les im-

[3] *Mündigkeit:* lit. «edad de la madurez». Es la expresión de Kant a propósito de las Luces (ver su opúsculo *Was ist Aufklärung*?).

pulsó hacia su carrera de renovadores. Troeltsch, sin duda alguna, piensa ante todo, en 1914, en el extraordinario arrebato de entusiasmo suscitado por la declaración de guerra [4]. ¿Pero no extenderá quizás, aquí, la noción a períodos a los que no podría aplicarse tan bien? ¿Acaso no podríamos alegar la potencia del partido social-demócrata de la preguerra como testimonio de la alienación de la clase obrera? A esto respondió Troeltsch de manera decisiva cuando aplicó la fórmula de la libertad alemana al partido social-demócrata, al mismo tiempo que al ejército. Admitiremos que sólo una pequeña minoría estaba verdaderamente alienada.

También es verdad que un excelente germanista como Robert Minder ha podido considerar estas ideas de devoción integral a la comunidad como imágenes ideales formadas en el cerebro de los intelectuales, pero creemos que, en este caso, ha cedido a la tentación de una representación ideal, aquella que un francés se forma de la sociedad supuestamente real (la *Gesellschaft* de Toennies), y ha separado peligrosamente la literatura y la vida alemana. Claro está que la visión de Troeltsch corresponde a un estereotipo del alemán visto tanto por él mismo como por un extranjero, pero admitiremos, por lo que a nosotros respecta, que este estereotipo cuadra bastante bien con la experiencia, que Troeltsch dice en general la verdad y que la sociedad no era exactamente la misma cosa en Francia y en Alemania. Seguramente la diferencia sólo estriba en el predominio de una u otra fàcies, pero precisamente este predominio es muy importante.

Dicho sea de paso, creemos percibir aquí una de las razones de la debilidad de la República de Weimar: debido a su misma fórmula democrática, no podía llegar a suscitar esa «identificación con el todo» de la que nos habla Troeltsch y podía, por lo tanto, considerarse como una importación extranjera.

Volvamos a Troeltsch. La devoción por el Estado, que hace de este una realidad suprasensible, tiene como complemento necesario y como indispensable contrapeso la libertad personal y la individualidad (p. 99). La estrechez de las condiciones políticas alemanas hizo que la liberación del espíritu se produjese en el interior del alma [en forma de] libertad personal, vivacidad y profundidad del pensamiento, imaginación (*Phantasie*) y poesía» (p. 98). Se trata de una perfecta independencia y libertad interior, que anima ante todo a la construc-

[4] Cf. del propio Troeltsch el artículo titulado, a partir de Plenge y Kjellen, «Die Ideen von 1914»: la entrada en la guerra produjo una «revolución espiritual», «el retorno de la nación a la creencia en la Idea y el Espíritu» (*Deutscher Geist*, pp. 33-37). El historiador Meinecke habla en sus Memorias de ese inolvidable momento como de una de las cumbres de su vida (citado, junto con Thomas Mann y... Hitler, por Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair*, Anchor Books, 1965, pp. 256-257).

ción, cultivo o educación de sí mismo (*Selbstbildung*). Este cultivo personal tuvo que apropiarse y elaborar la cultura occidental y la herencia cultural de Europa y encontró, al menos por un tiempo, un apoyo y un modelo en la Antigüedad (p. 98). Aunque es humana y cosmopolita en gran medida vemos cómo, en relación con Inglaterra y Francia, este humanismo constituye en el fondo un enriquecimiento de la interioridad alemana, a imagen y semejanza de la libertad espiritual de la Antigüedad, una liberación espiritual y una profundización del propio pueblo (pp. 98-99).

Comentemos esto: tenemos aquí aquello que podríamos llamar el individualismo alemán y caracterizar con dos rasgos muy aparentes: de una parte, el cierre sobre sí mismo frente al mundo exterior y, de otra, la actividad de educación o construcción de sí mismo, la famosa *Bildung*, más o menos idéntica a la cultura. Sin duda alguna, esta disposición es totalmente ajena al holismo de las sociedades tradicionales en general, y esta construcción del mundo interior no puede ser solamente un resultado de una adaptación o interiorización de los ideales de las Luces y de la Revolución francesa en la línea de unas supuestas características germánicas, como parece afirmar Troeltsch: es imposible, en efecto, en ese texto tomado de modo aislado no pensar en Lutero, y volveremos sobre ello [5]. Detengámonos un instante en lo que parece, a primera vista, una separación drástica entre exterioridad e interioridad y que constituye, de hecho, una relación muy particular entre las dos. Es verdad que el individuo está aquí replegado sobre sí mismo pero, al mismo tiempo, sabe que es y quiere ser alemán, su interioridad se basa en su pertenencia, forma parte ella misma de esta última y, en ese sentido, este individualismo puramente interior no desplaza al holismo del entorno. Si el intelectual alemán da la espalda a las condiciones exteriores, es a otro nivel, al ni-

[5] Las características germánicas no están precisadas en nuestro texto, sino en la misma obra y, a propósito justamente de la educación (*Bildung*), Troeltsch acepta el punto de vista de Richard Benz según el cual: «lo esencial del hombre gótico es la infinidad y profundidad de la *Phantasie*...» (*op. cit.*, p. 229). Nos sorprende la visión relativamente restringida que Troeltsch propone aquí en contraste con la amplitud de sus consideraciones sobre el protestantismo y sus desarrollos, entre ellos el pietismo, y con su preocupación por las relaciones entre «el protestantismo y el espíritu moderno» (es el título de uno de sus estudios). A partir de los textos que he podido leer, la discordancia parece explicarse de esta manera: en general, Troeltsch se interesaba por el conjunto del movimiento de ideas, conjunto internacional, salvo especificación secundaria de los contextos nacionales; la guerra de 1914, por el contrario, le llevó u obligó a interrogarse acerca de la especificidad alemana, opuesta a la ideología «occidental» y, en este plano, deja sin expresar el contexto más amplio, el basamento histórico anterior a, digamos, 1750. Sin embargo, el que Lutero sea propiamente el prototipo de hombre de la *Bildung* se pone de manifiesto en otros textos de Troeltsch, sus *Soziallehren*, por ejemplo.

vel de lo que acostumbramos a llamar las cuestiones político-sociales. Así, Robert Minder ha podido insistir en el contraste existente, en relación con esto, entre la literatura alemana y la francesa en el siglo XIX [6]. El asunto se aclara inmediatamente si recurrimos a las categorías de Toennies: el individualismo de la *Bildung* se sitúa, paradójicamente si queremos, en el plano de la comunidad (*Gemeinschaft*), que es unidad y dependencia culturales, que ignora el plano de la sociedad (*Gesellschaft*), que es división y lucha de intereses particulares.

El lector poco familiarizado con la cultura alemana quizás considere esto una exageración gratuita. Tomemos un ejemplo espectacular, pero nada aberrante. Thomas Mann publicó en 1918 sus *Consideraciones de un apolítico* [7], en donde, al mismo tiempo que se identificaba con la Alemania en guerra, proclamaba su convicción de que hubiese sido contrario a su vocación de escritor alemán el interesarse por la política.

El propio Mann expuso claramente su actitud al presentarla desde fuera en una conferencia dada a unos estudiantes algunos años más tarde, tras su adhesión a la República de Weimar. W. H. Bruford ha llamado con mucha razón la atención sobre este texto, al hacerlo figurar (en su versión inglesa) en la primera página de una obra dedicada precisamente a la *Bildung* (*The German Tradition of Self-Cultivation*, Cambridge, 1975): «La más hermosa cualidad del hombre alemán, la más renombrada y también aquella de la que más a menudo se jacta es su interioridad. Por algo le ha dado al mundo ese género literario espiritual y humano en grado sumo que es la novela de formación (*Bildung*) y de desarrollo, que siempre es a la vez autobiografía y confesión, como algo propio similar a la novela occidental de crítica social. La interioridad, la *Bildung* del hombre alemán es la absorción dentro de sí mismo (o introspección: *Versenkung*); es una conciencia cultural individualista; es la preocupación (*Sinn*) por el esmero, por la formación (*Formung*), por la profundización y el cumplimiento del yo propio o bien, en términos religiosos, por la salvación y la justificación de la propia vida; es por lo tanto un subjetivismo espiritual, una esfera, por así decirlo, de cultura pietista, personal, ávida de autobiografia y de confesión, en la cual el mundo de lo *objetivo*, el mundo político, se siente como algo profano y se rechaza con indiferencia, puesto que, como dice Lutero, «ese

[6] Robert Minder, *Kultur und Literatur in Deutschland und Frankreich*, Francfort, 1962, pp. 5-43.

[7] Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlín, Fisher, 1922 (1918). Remitiremos a la traducción francesa de Louise Servicen y Jeanne Naujac, que es excelente: *Considérations d'un apolitique*, París, Grasset, 1975.

orden exterior carece de importancia» (*nichts gelegen ist an...*). Quiero decir con ello que la resistencia más profunda con la que se topa la idea republicana en Alemania reside en el hecho de que el burgués alemán, el hombre alemán, nunca ha admitido el elemento político dentro de su concepto de *Bildung*, elemento que en realidad brillaba por su ausencia hasta ese momento. La exigencia de la transición de la interioridad a lo objetivo, a la política, a aquello que los pueblos de Europa llaman «*la liberté*», la siente él como una conminación (*Aufforderung*) a desnaturalizar su propio ser, como directamente desnacionalizante [8].

En definitiva, desde un punto de vista comparativo habría dos modos o fórmulas de pertenencia. Por una parte, un modo esencialmente cultural, holista y tradicional, incluso si está modificado o transformado en cierta medida por influencias modernas, que sería el de los alemanes, tanto en el plano de la devoción al todo de la que nos hablaba Troeltsch como en el del sujeto individualista y su devoción a la *Bildung*. Por otra parte, habría un modo moderno y universalista en el sentido de la Revolución francesa, en el que la nación-Estado no se definiría por su pertenencia concreta, sino por su conformidad o fidelidad al ideal de igualdad y libertad de los individuos, en donde uno se adhiere al grupo como ciudadano y en el que, por lo tanto, la pertenencia actúa en el plano de lo político-social: se es hombre por naturaleza y francés empíricamente, como por casualidad, mientras que, de la otra forma, uno se concibe como hombre en tanto en cuanto es ante todo alemán [9].

Una vez precisado este punto, volvamos ahora al individualismo alemán como hecho esencialmente interior y que mantiene sus distancias respecto al mundo exterior, a ese corte drástico y, a fin de cuentas, extraño, entre vida interior y sociedad. Es imposible no reconocer en el intelectual de la *Bildung* a un descendiente de Lutero. No necesariamente un adepto —puede incluso ser ateo— pero sí un descendiente. En efecto, sólo en el caso de Lutero podemos comprender esa dicotomía que nos parecería incomprensible si la mirásemos, por ejemplo, desde un punto de vista medieval. En comparación con la Iglesia católica de su tiempo y con los escolásticos que han alimentado su pensamiento, Lutero aparece como alguien que ha vuelto a los orígenes y que se define, a la manera de los primeros cristianos, como un individuo-fuera-del-mundo. Vuelve a cavar un foso

---

[8] Traducido de Thomas Mann: *Reden und Aufsätze*, Berlín, 1965 (t. II, pp. 54-55).

[9] Troeltsch cita y subraya, a propósito de la educación en Alemania, a C. Burdach: «Pero somos y nos sentimos hombres únicamente debido a la naturaleza de nuestra esencia hereditaria particular y sólo porque la sentimos como inalienable (¿imprescriptible?) y legítima». (Troeltsch, *op. cit.*, p. 225).

—incluso podríamos decir un abismo— entre la relación del cristiano con Dios —la fe— y el mundo de la realidad social y de las relaciones entre los hombres. La fe y la gracia, y por lo tanto, la relación con Dios, son lo esencial. Una vez asegurada esta relación, se expresa de forma completamente natural, aunque secundaria, en forma de amor al prójimo, y da valor a las obras del cristiano. La subordinación del mundo y del Estado a la vida interior del cristiano es fuertemente acentuada por Lutero, de manera muy explícita pero quizás todavía más de manera implícita, por el hecho de negar a la gran mediadora entre ellos dos, la Iglesia, —todavía más de lo que él cree— su extraordinaria capacidad de reconciliación. En cuanto a las instituciones políticas, sin duda son necesarias, y Lutero se precia de haberlas exaltado más que nadie y de haber prescrito la obediencia a los poderes establecidos, fuesen buenos o malos. ¡Pero cómo desprecia a los políticos! Cristianos o no, no son más que gentuza, y un buen príncipe es un ave rara [10].

Lutero es en más de un sentido el prototipo de intelectual alemán. También lo es como *representante* del pueblo alemán, en relación con la Iglesia católica y, por lo tanto, en la escena mundial, testigo de ello su popularidad —los alemanes se reconocieron en él, en gran medida— y su papel capital en lo concerniente a la lengua; este papel de representante o de *mediador* entre el pueblo alemán, o su cultura, y la cultura «occidental» o universal fue heredado por el escritor y el pensador alemanes. Troeltsch lo indica o lo implica y otros, incluido Lúkacs, se han dado cuenta de ello. Este papel se deduce claramente del análisis de Thomas Mann en su libro de guerra (*Consideraciones*, sp. pp. 67-93), y resulta esencial. Para comprenderlo, hay que pensar que, en una época en la que no existe una unidad política, sino solamente una unidad cultural, la función de representante, reservada en otros lugares a un jefe de Estado o a un embajador, le corresponde de manera completamente natural a un Goethe, un Hegel o un Beethoven. Por lo demás, los alemanes lo saben muy bien cuando nos dicen, como ocurre muy a menudo, que el pueblo alemán ha realizado en su pensamiento lo que otros han llevado a cabo en la escena mundial. Así sucede con Marx. No podemos comprender la literatura y el pensamiento alemán si hacemos abstracción de este papel de representante o de *mediador* del intelectual alemán en la cima de su popularidad [11].

---

[10] Ewald Plass, *What. Luther said or says,* Saint Louis, 1959, respectivamente n.os 1.745 y ss.; 868, 1.796, etc...

[11] Nos sorprende que un germanista tan eminente como Robert Minder no haya apreciado, en su comparación de las literaturas francesa y alemana (*supra,* nota 6), esta

Lutero no sólo nos brinda el arquetipo de individualista de la *Bildung*, sino que, además, la transición histórica de uno a otro está magníficamente atestiguada. La encontramos esencialmente en el pietismo, que por una parte ha extendido o democratizado aquello que seguía siendo excepcional en tiempos de Lutero —el estudio de la Biblia— y que, por otra, ha asegurado a través de una compleja interacción con las Luces, sobre todo a partir de 1750, el paso de la interioridad luterana a la estética, al patriotismo y al romanticismo. El pietismo se halla en todas partes en el origen del movimiento literario y filosófico de finales del siglo XVIII, y este hecho está abundantemente documentado en la literatura reciente [12].

Hemos comentado por separado los dos aspectos complementarios de la libertad alemana según Troeltsch, la libre devoción al todo y el individualismo de la *Bildung*. Nos falta considerar su relación. Debe quedar claro a partir de ahora que estos dos aspectos son menos heterogéneos de lo que pudiera parecer a primera vista, ya que el individualismo alemán no es ajeno al holismo que subyace en la devoción a la comunidad. Contemplado desde fuera, el individualismo se encuentra en el interior de la devoción; visto desde dentro, subordina claramente, hasta el punto de despreciarlas, las circunstan-

doble relación del intelectual alemán: lo considera exclusivamente en relación con su propia cultura, con su propio pueblo, y pinta una imagen dramática de su aislamiento. En primer lugar, el aislamiento es el destino natural del artista en nuestras sociedades y está ligado a su propia representatividad; el reconocimiento, por el contrario, sería lo que habría que explicar, ahí donde se produce. Ahora bien, en el caso alemán, la representatividad tiene dos caras o, por así decirlo, tiene, debido a las circunstancias, dos caras en mayor medida que en otros lugares y, sin que pretendamos explicar por esta razón los lamentables entierros de Schiller y Mozart, podemos considerarlo como el origen de un distanciamiento suplementario del artista o intelectual con relación a su pueblo. Ocurre un poco lo mismo a propósito de la elección de los problemas por parte de los pensadores. Hemos visto (ver mis *Ensayos*, cap. III) cómo el desarrollo del pensamiento de Fichte y Hegel había sido atraído por la Revolución francesa, y hemos echado de menos que no hayan tratado el tema de la jerarquía, que se hubiese impuesto si se hubiera tratado sólo del pueblo alemán: también allí la intención profunda iba dirigida hacía la articulación de la cultura alemana y de los acontecimientos contemporáneos que expresan otra cultura (o, más bien, otra variante de la misma cultura). En caso extremo, la misma situación repercute en la moda romántica del *Gegensatz*, contraste o antítesis (especialmente en política, con Adam Müller).

[12] Ver por ejemplo: para la estética, mi artículo sobre Moritz en *Les Fantaisies du voyageur* (*Revue de musicologie*, número especial André Schaeffner, 1982, pp. 64-76); en el plano político Koppels Pinson. *Pietism as a factor in the Rise of German Nationalism*, New York, 1968 (1934); Gerhard Kaiser, *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland*, Francfort, 1961. Las raíces pietistas son visibles por doquier, como atestigua un hecho simbólico: en *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, el *Bildungsroman* por excelencia, Goethe introdujo el retrato de una dama pietista, dibujado a partir de los recuerdos de juventud, que conforma un largo capítulo bastante destacado que se titula «La confesión de un alma hermosa».

cias externas concretas, al igual que la fe de Lutero subordinaba los reinos de este mundo.

Troeltsch insiste en la necesaria conexión de las dos disposiciones a las que ha aislado. Su disociación sería fatal y conduciría, bien a la esclavitud estatal, bien a una especie de individualidad etérea (p. 99). Afirma que el nexo entre los dos ideales es apreciable y no oculta la tensión existente entre ellos: la libertad alemana no está más protegida que sus vecinas occidentales ante las degeneraciones y los excesos; toda idea de libertad tiene sus contradicciones internas. Al menos, el pensamiento alemán tiene la particularidad de esforzarse en allanar (*Ausgleich*) y en acomodar los ideales unidos por su verdad (y no por compromisos superficiales).

Podemos hacerle dos críticas a Troeltsch: por un lado, no se pregunta en este texto acerca de la naturaleza de la combinación en la que insiste (sino sólo sobre la de sus elementos). Nos da la impresión de que, como ocurre muy a menudo con los alemanes, le satisface desembocar en una antítesis, y que la contrariedad puesta al día le da la sensación de haber captado la realidad viva. Pero podemos dudarlo. ¿Acaso no ha intentado el propio pensamiento alemán desembarazarse de esta contrariedad o acabar con ella? Quizás hayan evocado a lo largo del desarrollo que precede el clasicismo de Goethe o de Schiller, y se habrán preguntado si no había en ellos un esfuerzo por lograr un universalismo sin fronteras, lejos de toda especificidad consciente. Al menos no podemos negar que precisamente la *Bildung*, incluyendo su desafecto con respecto a la sociedad contemporánea, ocupa en ella un puesto de honor. Incluso diríamos que esta gestándose dentro de ella.

Resulta sorprendente que la fórmula de la libertad alemana contenga, según Troeltsch, la libertad en los dos sentidos que más a menudo se oponen: la libertad negativa, de no-coacción, de independencia del sujeto respecto al exterior, y la libertad en su concepto esencialmente alemán, como resultado de una reconocida necesidad que se impone al sujeto racional (la participación sentida como algo vital y aceptada desde el principio de buena gana). Como está última nos remitía ya a la *Naturwille* de Toennies, llegamos a preguntarnos si la «necesidad reconocida» no es una forma bajo la cual se mantiene subrepticiamente el holismo de la cultura tradicional. Al menos, existe una afinidad o convergencia entre las dos.

Resulta que la evolución del pensamiento de Hegel desde la juventud hasta la edad madura le brinda una especie de paralelo a *nuestro problema*. El joven Hegel busca una religión, digamos una forma ideológica, que reconcilie el individualismo moderno y el hermoso acuerdo de la comunidad, de la *polis* griega. Llegará más tarde a construir una filosofía que opera esta reconciliación gracias a los niveles

de realidad a los que jerarquiza, del espíritu subjetivo al espíritu objetivo (las instituciones), y de este al espíritu absoluto (religión, arte, filosofía). Los dos últimos términos corresponden, a grandes rasgos, a los dos polos de la fórmula de Troeltsch. Además, Hegel sabía muy bien que esta filosofía, a diferencia de su sueño de juventud, sólo operaba la reconciliación en beneficio de las gentes instruidas o, por así decirlo, en el interior de la *Bildung*. Hay cierto aristocratismo o bien, como diríamos hoy en día, cierto elitismo tanto en el resultado como, en el fondo, en la construcción de Troeltsch: todo sucede como si la gente común tuviese que contentarse con la devoción, mientras que la cultura individualista sería patrimonio de unos pocos. Hay una sorprendente similitud entre Troeltsch y Hegel en lo que concierne al Estado, pero Hegel es más completa. En él, se da rienda suelta al individualismo en el plano de la sociedad civil (o burguesa), ausente en Troeltsch, mientras que, en el plano superior, la sociedad civil y su individualismo están englobados dentro del holismo del Estado, con el que el sujeto individual no puede hacer nada mejor que identificarse, exactamente igual que en Troeltsch. Se ha discutido acerca de si Hegel, en su *Filosofía del Derecho*, había caído en la tentación de adaptarse al Estado prusiano de su tiempo; parece más bien que expresó lo que iba a ser durante un siglo la realidad alemana en esta materia. Es verdad que el Estado wilhelmiano, al revés que el Estado hegeliano, le dejó un sitio al sufragio universal, pero esto no fue más que una concesión superficial a la democracia moderna que no mermó las prerrogativas del monarca; además, a fin de cuentas, el Estado alemán seguía siendo esencialmente fiel al holismo tradicional, conforme a la teoría hegeliana.

Llegados a este punto, sería interesante contrastar las dos fórmulas de libertad, respectivamente, alemana y occidental o, digámoslo así, francesa: de un lado, una libertad espiritual que se remonta a Lutero y que deja intacta fuera de sí misma a la *comunidad* política, de otro, una libertad también, sin duda alguna, religiosa en su origen, pero que, a través de las Luces y de la Revolución, se extiende al dominio político hasta el punto de aparecer centrada en él y que lo transforma en una *sociedad* política. De manera esquemática, Lutero, por una parte, y la Revolución francesa, por otra, nos ofrecen dos variantes de libertad en el sentido abstracto del término. Dos variantes en cierta medida equivalentes puesto que han podido imponerse de forma duradera en dos países vecinos en la misma época y en un entorno económico semejante.

Observemos de nuevo que este rasgo es reconocido —o casi: digamos que implícitamente reconocido— por los propios autores alemanes cuando oponen el destino de interioridad o de pensamiento de Alemania a la exterioridad «histórica» de otros pueblos. Es ver-

dad que atribuyen la mayoría de las veces esta diferencia a las circunstancias políticas, cuando no a un carácter metafísico del pueblo alemán, y menciona con menor frecuencia aquello que podríamos llamar la introversión cismática introducida por Lutero y generalizada por el pietismo.

Este paralelismo entre la Reforma y la Revolución nos parece fundamental para la comparación franco-alemana. En sus *Consideraciones*, mencionadas más arriba, Thomas Mann, al reflexionar laboriosamente acerca de la especificidad de la cultura alemana, vuelve a este tema varias veces (trad. franc., pp. 222, 237, 426-427). Dice especialmente: «Lutero hizo de la libertad y de la soberanía de los alemanes algo acabado, al interiorizarlas y alejarlas así para siempre de la esfera de las querellas políticas. El protestantismo le extrajo a la política su aguijón espiritual e hizo de ella una cuestión de práctica» (p. 237).

Hay en este párrafo, expresada en el lenguaje del autor, una percepción profunda que se apoya en Hegel y Carlyle. «Hegel afirmó que Francia no conocerá nunca el sosiego debido a que no contó nunca con una Reforma» (p. 222), y Carlyle vio en la Revolución un «mal sustituto» de la Reforma (pp. 426-427). Merece la pena intentar precisar más este asunto en nuestro lenguaje y caracterizar las dos formas opuestas de individualismo. El individualismo de Lutero se sitúa en un plano religioso. Está dirigido contra la división del trabajo religioso y contra la jerarquía: todos los cristianos se convierten en sacerdotes y recuperan sobre la Iglesia la responsabilidad de su salvación. Resulta de ello una interiorización y la subordinación de todas las demás cosas a la vida interior del cristiano. Muy particularmente, lo político es subordinado, el Estado es subordinado y, al mismo tiempo, aceptado como vida y poder, con su división del trabajo: hay especialistas para gobernar porque esto no tiene importancia.

En contraste, la Revolución francesa se subleva contra la jerarquía socio-política y contra la división hereditaria del trabajo: en nombre del individuo, todos los ciudadanos son iguales, cada cual al mismo tiempo súbdito y soberano. La *comunidad* se disuelve y se convierte en una *sociedad* y parece como si el Estado, la nación, perdiese su realidad ontológica, al igual que la Iglesia en el otro caso. Ontológicamente, no hay nada más entre el Individuo y la Especie humana, la sociedad concreta carece ya de ser, de voluntad de vivir o de voluntad de poder. Todo esto se niega ideológicamente y, de hecho, ya no tiene más que una existencia residual.

Hay que destacar también que el plano político, en el que tiene lugar esta conquista del individuo, subordina al plano religioso y a la vida interior. En ambos casos, en suma, *el plano en el que se emancipa el individuo subordina a los demás*. No es una novedad en el

caso de la Reforma, ya que allí el absoluto seguía subordinando al resto. Sí lo es en el caso de la Revolución, en donde el dominio tradicional de lo absoluto, la religión, se convierte en subordinado, —hecho importantísimo y que ha pasado casi desapercibido—.

Si ello es así, ¿podemos acaso ir más lejos y afirmar con Thomas Mann que «la experiencia de la Reforma *inmuniza* [por sí sola] contra la Revolución» (*ibid*, p. 426), sabiendo que únicamente tiene en cuenta al protestantismo que sigue siendo luterano, es decir, prácticamente sólo a Alemania? Esto es sin duda ir demasiado aprisa, ya que supone despreciar las diferencias existentes dentro de la propia constitución política: incluso si el luteranismo ha influido en la constitución política de Alemania, no por ello es enteramente responsable de ella. El hecho crucial en el plano ideológico —mal deducido hasta ahora, por lo que parece— es sin duda la emergencia en Occidente del tipo moderno de soberanía, la *soberanía territorial*, y su ausencia en Alemania. Volveremos ahora sobre ello.

Podemos objetar ante esto que nos hemos apartado del pensamiento de Troeltsch al dejar fuera de la libertad esa devoción espontánea al todo social y político que Troeltsch quería incluir en ella. Y es que, desde el momento en que aislamos el plano político, no podemos llamar libertad sin confusión a la «voluntad espontánea» de Toennies, ya que supondría reconocerla en todo régimen político que es aceptado espontáneamente por aquellos que están sometidos a él. De hecho, podemos reprocharle a Troeltsch que haya dejado de lado la naturaleza de este Estado al que los alemanes se sacrifican espontáneamente, por lo menos en 1914. Desde ese punto de vista, su análisis, por muy útil que nos resulte, sigue siendo fragmentario. Nos ha llevado tan lejos como ha podido; ahora nos toca a nosotros tomar el relevo.

Ahora bien, el Estado de que se trata es pangermanista. En esta época, la voluntad de dominio forma parte integrante de la concepción alemana del Estado. El hecho puede sorprendernos, pero se impone, y textos contemporáneos del propio Troeltsch lo indican por sí solos: suponen o implican un Estado que, como mínimo, debe participar en la dominación del mundo, una «potencia mundial» (*Weltmacht*), y eso era para él lo que estaba en juego en la guerra [13]. Tam-

[13] Leemos en las «Ideas de 1914»: «Entraban en juego el poder y la vida» (*Deutscher Geist*, p. 31), y se ocupa al final del texto de la construcción de un bloque de la Europa central (*ibid.*, pp. 52-53). Troeltsch escribe en, 1919: «Hoy el Reich (de Bismarck) se ha derrumbado y nos queda, ante todo, únicamente el espíritu y el trabajo (*ibid.* p. 210). Como si la nación no fuese ya ella misma, una vez privada de su faceta de dominación.

bién Thomas Mann es explícito en este punto (*Consideraciones*, pp. 178-180, 283-285).

Sobre el fondo de esta vocación de dominación del Estado alemán, la fórmula alemana de libertad según Troeltsch, es decir, «*devoción + Bildung*» cobra un nuevo relieve. No sólo la política cae fuera del campo de la educación y de la cultura [14], de forma que el Estado es abandonado a sí mismo y aceptado tal como quiere presentarse, sino que la devoción se ejerce en relación con una entidad destinada a dominar al extranjero. Al encontrarse aquí institucionalmente protegido frente a la crítica individualista, que en otras partes desmanteló a la monarquía absoluta, el dominio político entraña tradiciones y supervivencias. He señalado en otro lugar que el etnocentrismo o socio-centrismo tradicional sobrevivía aquí y allí en época moderna bajo diferentes formas: universalismo —ingenuo o mixtificador—, del lado francés, pangermanismo —sincero o brutal—, del lado alemán (*Ensayos sobre el individualismo,* cap. IV, *in fine*), pero, en este último caso, quizás haya todavía otra supervivencia. En efecto, como decía Troeltsch, el propio Estado se ha transformado a lo largo de los siglos, o al menos se ha adaptado, en cierto modo, a las condiciones modernas. A fin de cuentas, el Sacro Imperio romano-germánico ha cedido su puesto al Estado prusiano y, más tarde, al Estado alemán. Y todo esto ha ocurrido como si los fieles súbditos, satisfechos al ver que siempre se le designaba con el mismo término, *Reich* o Imperio, no se hubiesen dado cuenta de nada y siguiesen otorgándole a este último el mismo tipo de fidelidad que le correspondía al primero, que tenía vocación de dominación universal.

Este asunto aparece oscurecido, como todo lo que atañe a la constitución política de Alemania, en el más amplio sentido del término, en las representaciones corrientes de los historiadores, debido a su desconocimiento del aspecto ideológico de la soberanía. Tal es al menos la conclusión provisional a la que he llegado. Hay ahí un rasgo muy importante desde el punto de vista comparativo, que exige una amplia discusión y que de momento sólo podemos mencionar brevemente. Se nos habla siempre de la atomización política de Alemania, provocada, agravada o mantenida por la Reforma luterana, los tratados de Westfalia, etc...El *hecho material* es evidente, pero su in-

[14] En artículos contemporáneos recogidos en la misma obra, Troeltsch se muestra categórico en el plano de la enseñanza primaria: «La educación no tiene nada que ver con la intensificación del sentimiento nacional ni con el despertar del sentido político» (*op. cit.*, p. 177), así como en el de la enseñanza secundaria (*ibid.*, pp. 220-221). Aquí Troeltsch mantiene, contra una opinión e incluso contra una práctica opuestas, que la escuela debe limitarse a la formación espiritual, interior del hombre libre y exigir únicamente que un humanismo germánico —difícil de delimitar, sin embargo— sustituya al humanismo exclusivamente clásico que había reinado hasta ahora.

terpretación debe ponerse en tela de juicio. Se nos dice en efecto, de manera muy general, que Alemania pasó así a una organización política territorial y se sobrentiende, si no se explica muy claramente, que operó de este modo la misma transición de la soberanía universal a la soberanía territorial que conocieron Francia e Inglaterra. Ahora bien, esto supone olvidar que se trata en este caso de una transformación radical, que comporta un aspecto ideológico esencial que no encontramos en Alemania [15]. Supone también olvidar la supervivencia del Imperio, sin duda cada vez más impotente en la práctica, pero en absoluto sustituido, en el plano ideológico, por una determinada pertenencia territorial. La Alemania política ha vivido en realidad dividida entre la pertenencia territorial de hecho y la soberanía territorial de principio, y todo ello hasta Sadowa. Este es, desde mi punto de vista, el hecho capital que la sobrestimación del factor material y el olvido de la dimensión ideológica, unidos a la insuficiencia de la comparación con los vecinos occidentales, han ocultado muy a menudo hasta hoy. De ahí que la Alemania unificada por Prusia fuese como un Jano: en el plano internacional, un Estado nacional y territorial entre otros muchos, en el plano de la representación interna, un resurgimiento de la soberanía universal. Esta es quizás la explicación histórica más profunda de la voluntad de dominación inherente a este Imperio, es decir, del pangermanismo, que aparece en definitiva como un concomitante de la idea alemana de libertad tal como Troeltsch la definía en 1916.

[15] Sin duda, debemos recordar que, para Sir Henry Sumner Maine, no hay más que dos tipos de soberanía primitivos o tradicionales, la soberanía tribal y la soberanía universal. El tercer tipo, la soberanía territorial, es una innovación moderna (Maine, *Ancient Law*, Londres, 1887, p. 103 y ss.). La distinción es fundamental, y la territorialidad, en este sentido, es, con toda evidencia, una característica central de la ideología moderna (cf. en mi *Homo hierarchicus*, apéndice 8, §III).

Capítulo 6
LA ENFERMEDAD TOTALITARIA

Individualismo y racismo en Adolf Hitler

Es esencial que la perspectiva que hemos propuesto aquí demuestre lo que puede aportar al desciframiento de los más temibles enigmas de nuestro tiempo, aquellos en los que los hombres han pretendido tomar las riendas de su destino y han llegado a cometer, en lo tocante a guerras y totalitarismos, monstruosidades sin precedentes que les resultan incomprensibles. Al constatar hace tiempo la ausencia de una «reflexión profunda» a este respecto, subrayaba el hecho de que el «apocalipsis hitleriano» todavía no había podido ser dominado retrospectivamente por el pensamiento (*HAE I*, pp. 19-20; *HAE I*, tr., p. 22). ¿Acaso podemos afirmar que la situación ha cambiado desde entonces de manera apreciable, pese a la inusitada acumulación de los escritos sobre el tema, que quizás sea un testimonio de la urgencia de la cuestión? Más bien parece que los principales puntos de vista que harían esto posible siguen escaseando.

Proponemos aquí precisamente algo que puede renovar esos puntos de vista. Hemos recuperado un estudio escrito hace unos quince

años y que permaneció inédito [1], al que vienen a completar y corroborar los progresos realizados durante el intervalo en el estudio de la ideología moderna en general, y de la alemana en particular. Hubiésemos preferido que la publicación de aquella investigación acerca de la ideología alemana estuviese más avanzada y las conclusiones que se deducen de ella establecidas sobre una base más amplia, antes de retomarlas aquí como elementos explicativos. Las dos monografías precedentes (cap. 4 y 5) al menos han puesto de relieve lo esencial, bajo la forma concentrada que les es propia [2].

El estudio que sigue consta de dos partes: una discusión general seguida de un breve análisis de las representaciones fundamentales de Hitler a partir del texto principal con el que contamos, su obra *Mein Kampf*.

Se ha abusado de las explicaciones a partir de la continuidad histórica. La continuidad del antisemitismo desde la Edad Media no explica el siniestro invento de la exterminación, como tampoco la indudable continuidad de la ideología alemana explica el catastrofico avatar nazi. Aparte de los exegetas franceses, que tienen el sentimiento de esta continuidad ideológica —aunque sentimiento no es razón—, hay una tendencia a vincular directamente el romanticismo alemán y el hitlerismo, o a rechazar de la cultura alemana como algo «irracional» todo aquello que se aparta de la línea de las Luces y de su pretendida prolongación marxista, y que se supone que conduce de manera natural al nacionalsocialismo [3]. Estos son puntos de vista tendenciosos y mutiladores que atestiguan, a fin de cuentas, una impotencia a la hora de comprender no sólo el fenómeno nazi, sino también el lugar que ocupa necesariamente la ideología alemana, como variante nacional, dentro de la ideología moderna.

La rectificación que se impone en primer lugar es la de reconocer que el nacionalsocialismo constituye un fenómeno moderno, una enfermedad, indudablemente, pero una enfermedad de nuestro mundo —y no sólo una aberración de algunos fanáticos, el resultado de causas históricas diversas o de la desviación de una nación entera— [4].

---

[1] Ha sido imposible abarcar realmente la inmensa literatura que se ha ido acumulando mientras tanto. No obstante, por lo que hemos podido ver, esta literatura no cuestiona lo que va a ocuparnos aquí, y la parte propiamente original del estudio no se ve afectada por ello.

[2] La edición francesa de este libro no incluía el actual capítulo 5. De ello resulta una refundición, y nuevas precisiones en las primeras páginas del presente capítulo.

[3] Cf., por ejemplo, Arthur D. Lovejoy, «The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas, Journal of the History of Ideas, II-3, junio de 1941, pp. 257-278, y la crítica de Spitzer, *ibid.*, V-2, pp. 191-203; Georges Lukács, *La Destruction de la raison*, París, l'Arche, 1958-1959, trad. fr., 2 vol.

[4] Son bienvenidas, desde este punto de vista, aquellas expresiones generales que re-

Como ha señalado Nolte, el nazismo se definió en seguida en función del movimiento social-comunista al que se oponía. Hitler explica muy claramente en *Mein Kampf* que ha construido su movimiento como una especie de calco antitético del movimiento marxista y bolchevique, en el que, entre otras cosas, la lucha de clases sería sustituida por la lucha de razas. Nos encontramos aquí en el plano internacional. Lo que nos llama la atención como un rasgo moderno, en el más amplio sentido de la palabra, es una cadena histórica de extremosidades y, digamos, una especie de *hybris* de la voluntad. Marx, al heredar ya la «especulación titánica» de los filósofos alemanes (*HAE I*, pp. 142-144; *HAE I*, tr., pp. 148-150), la intensifica aún más: en vez de interpretar el mundo, pretende *cambiarlo* mediante una alianza de la filosofía y el proletariado. Y de ahí el revolucionario profesional, Lenin, que, por su parte, da un paso más allá. El populismo ruso proclamó la posibilidad que tenía el pueblo ruso de superar la civilización burguesa occidental, y Lenin tomó de ahí la posibilidad existente para el pequeño grupo de conjurados llamado partido bolchovique de ahorrarse la etapa capitalista de desarrollo económico y de conducir a Rusia directamente del zarismo al socialismo. Llega entonces Hitler, que rechaza la ideología de los bolcheviques, recoge el instrumento de poder que estos han forjado y combina el modelo del partido con una ideología completamente distinta. Lo que crece aquí, etapa tras etapa, es la pretensión por parte de la voluntad de ciertos hombres de hacer la historia y, en la práctica, el poder de manipular a los hombres. Este proceso comienza al amparo de teorías ambiciosas, de objetivos en cierto modo humanitarios y, al liberarse por etapas de toda obligación, acaba poniéndose al servicio de la voluntad de poder de un grupo determinado o de un hombre. En términos nacionales, distinguimos una notable contribución rusa y, sobre todo, tanto en el punto de partida como en el de llegada, una contribución alemana.

Volvemos de nuevo, *volens nolens*, a la ideología alemana. Aquí, el hecho esencial que debemos comprender es que, en la ideológia alemana, no se trata nunca en el fondo de Alemania en sí, sino de Alemania-en-relación-con-el-resto-del-mundo. Por lo demás, esto es verdad para el propio Hitler al igual que era verdad para Herder, en

---

cuerdan la existencia de movimientos semejantes en otros países, como «fascismo», muy utilizado en la misma época y más tarde, como en Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche: Die Action française, der Italienische Faschismus, der Nationalsozialismus*, Munich, Piper, 1965, y «totalitarismo», que tiene la ventaja de ser más amplio —incluso teniendo en cuenta que las definiciones son difíciles—. Cf. C. J. Friedrich, M. Curtis, B. R. Barber, *Totalitariamism in Perspective: Three Views*, New York, Praeger, 1969; Henry A. Turner, *Reappraisals of Fascism*, New York, New Viewpoints, 1975.

los inicios de la noción moderna de *Volk,* como hemos visto anteriormente. Es curioso que, desde cualquier otro punto de vista, político o económico por ejemplo, se considere a Alemania en relación con el mundo que le rodea, mientras que desde el punto de vista de la cultura se la aísla, como si su cultura no estuviese también ella en relación viva con su entorno. Esto está en el origen de una curiosa incomprensión. *Sabemos* mucho desde hace tiempo, sabemos quizás todo lo que hace falta saber, pero no *comprendemos* el conjunto. Pero he aquí que, mirándolo bien, es precisamente la relación de Alemania con su entorno la que determina la forma global y el desarrollo histórico de la cultura alemana: la propia originalidad de la ideología alemana no puede disociarse de esta.

Los dos capítulos precedentes deben haber aclarado un poco el fenómeno. Trataremos aquí de completar el cuadro partiendo de sus conclusiones. La ideología alemana sufre un traumatismo con la derrota de 1918, seguida de una crisis profunda. Hasta entonces, había albergado juntamente la noción tradicional del hombre como ser social y la idea moderna del hombre como individuo. Desde un punto de vista comparativo, podemos afirmar que, como consecuencia de los trabajos y los éxitos de los grandes autores del periodo 1770-1830, los alemanes pretendían haber superado la contradicción entre los dos puntos de vista y ofrecido una síntesis de estos. ¿Pero cuál es el verdadero alcance de esta síntesis? ¿En qué plano de la realidad social hay que interpretarla? En el plano de la historia social y política de la Alemania del siglo XIX desde luego que no, ya que ahí la contradicción no ha sido superada. No fue la Asamblea nacional de Francfort de 1848-49 la que unificó Alemania sino, más tarde, el rey de Prusia o su canciller, «a sangre y fuego». De hecho, los autores alemanes no se cansan de repetirnos que los alemanes han llevado a cabo en el plano del pensamiento lo que otros pueblos han vivido en mayor o menor grado en la escena histórica. En otros términos, la contradicción había sido superada sólo en principio, en el plano ideológico, en el sentido de que Alemania, en oponión de sus intelectuales, se había integrado en el mundo contemporáneo y definido a sí misma como una unidad simultáneamente. No resulta nada extraño, desde ese momento, el que los intelectuales hayan cobrado una importancia nacional desde su propia óptica. Como ya se dijo antes, estas personas actuaban de mediadores entre la cultura alemana y el mundo exterior. Los más grandes, particularmente, eran en el plano de la cultura lo que un jefe de Estado o un embajador es en el plano político: *representantes* de su país.

Mientras que Alemania había logrado de ese modo la madurez como comunidad cultural adaptándose a las nuevas ideas procedentes del Oeste y aceptando con éxito, desde su propia óptica, el desa-

fío de la Revolución francesa, fue un proceso separado, puramente político, el que la dotó de una nueva Constitución, moderna en el sentido cronológico del término. La unificación política fue una adaptación empírica a las condiciones contemporáneas, realizada principalmente por el gobierno decidido y hábil de Prusia. Es importante no olvidar nunca la completa separación y distinción de estos dos procesos y de los dos dominios correspondientes; el cultural y el político. Es esa misma heterogeneidad que nos hemos encontrado, aquí mismo, en Troeltsch y Thomas Mann.

Siendo así, la cuestión principal para nosotros tiene por objeto la articulación entre la configuración cultural y el dominio político. Pese a haberse desarrollado independientemente el uno del otro, fue preciso que existiera cierto grado de compatibilidad o de convergencia empírica entre la cultura alemana y el Estado alemán.

Para poder captar aspectos explícitos, hemos de volvernos hacia la ideología. Hemos encontrado dentro de esta, en líneas anteriores, dos rasgos principales que resultan pertinentes en cuanto a su relación con el dominio político. Hemos visto, en primer lugar, que el individualismo introvertido de la Reforma luterana les había permitido a los alemanes resistir frente al individualismo extrovertido de la Revolución francesa y, en segundo lugar, que habían permanecido amarrados a un tipo primitivo de soberanía, la soberanía universal. El primer rasgo da cuenta de la separación drástica entre cultura y política. El segundo rasgo explica cómo la política exterior agresiva del Estado pruso-alemán pudo contar con el apoyo de los intelectuales alemanes, como si el pangermanismo fuese el único —o el principal— atributo del Estado que la cultura alemana aceptase como auténtico o, en términos, el único y principal lazo positivo entre la cultura y el Estado alemanes. Este hecho puede parecer inverosímil y, como tal, exigiría ser establecido más sólidamente de lo que hemos podido hacer aquí. Sin embargo, es un rasgo fundamental, que nos ayuda a comprender la gravedad del traumatismo causado por la derrota alemana de 1918: para muchos intelectuales, de todos modos, suprimir la vocación de dominación extranjera del Estado alemán equivalía casi a la destrucción pura y simple de ese Estado.

En cuanto a lo que debamos llamar el individualismo alemán, ideal de *Bildung* o educación de sí mismo y libertad interior unido a un sentimiento muy fuerte de pertenencia comunitaria, es, en términos comparativos, una combinación de individualismo y de holismo en la que, según las situaciones, uno de los dos principios prima sobre el otro, predominando el holismo en el plano de la comunidad, véase del Estado, y el individualismo en el de la cultura y el de la creación personales. Ahora bien, esta disposición original parece haber permanecido muy estable durante todo el siglo XIX y principios del XX.

En ciertos aspectos, equivalía sin embargo a un equilibrio precario, que el dinamismo propio del individualismo podía y quizás debía amenazar. A partir de 1810-1815, por ejemplo, hace su aparición una figura curiosa, la del «Pater» Jahn, patriota creador de sociedades de gimnasia e inventor de un traje nacional a la antigua usanza alemana que extendió la agitación nacionalista por las universidades. Jahn, especie de jacobino alemán ferozmente antifrancés, prefigura en muchos rasgos a los personajes nazis. Ahora bien, difiere de sus contemporáneos más distinguidos ante todo por su igualitarismo de base. ¿Pero acaso el desarrollo técnico y económico, muy rápido en Alemania a partir de mediados de siglo, no debía reforzar también el igualitarismo, y el individualismo en general? Lo que observamos con mayor facilidad es una reacción de defensa, una corriente de descontento ante el desarrollo de la burguesía y del economicismo, que se manifiesta entre ciertos intelectuales a partir del último cuarto de siglo, un movimiento ideológico que Fritz Stern ha llamado «la política de la desesperación cultural», especie de protesta holista contra lo que es considerado como una occidentalización, una desnaturalización de Alemania. Finalmente, la derrota de 1918, sufrida como algo insoportable, iba a hacer que se tambaleara un equilibrio tan delicado. De hecho, lo transformaría en una contradicción que heredaría Hitler, entre otros muchos.

Quizás podamos concebir así una continuidad ideológica que se impone sin hacer responsables del nacionalsocialismo a los filósofos o a los románticos, y sin partir en dos a la cultura alemana. Como ha escrito Bracher, es todo el patrimonio cultural *(Bildungsgut)* de la conciencia nacional alemana lo que debe cuestionarse si queremos comprender el camino que llevó a la catástrofe [5].

Por lo demás, esta continuidad ideológica ha sido en gran medida percibida por los propios alemanes. Esta es al menos la impresión que nos transmite hoy día la lectura de aquellos artículos en los cuales expresaron los intelectuales alemanes sus puntos de vista, durante e inmediatamente después de la Primera guerra mundial. El mejor ejemplo lo proporciona quizás un ensayo de Karl Pribram, sociólogo de la lengua alemana y origen checo, que data de 1922, tan penetrante que exponemos aquí todo su comienzo [6]:

> I. La transformación del sentido (reinterpretación, *Umdeutung*) del socialismo por la idea nacional.

[5] Karl Dietrich Bracher, *Die deutsche Diktatur,* Colonia, Kiepenheuer & Witsch, 1972, p. 536.

[6] Karl Pribram, «Deutscher Nationalismus und deutscher Sozialismus», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* 49, 1922, pp. 298-376.

Observamos hoy en día en Alemania un fenómeno muy particular, que nos confunde a primera vista. Del ensordecedor estruendo del mercado literario, nacido de la fermentación espiritual en tiempos de guerra y del hundimiento, se elevan de manera cada vez más nítida las voces de pensadores serios que anuncian, con una creciente fuerza de persuasión, que Alemania, sin saberlo y sin desearlo conscientemente, habría entrado propiamente desde hace mucho tiempo en la vía de la realización práctica del socialismo, [o también] que Alemania, debido a su constitución espiritual y a su desarrollo económico particulares, sería, al menos, propensa y estaría llamada a internarse en esta vía en un futuro muy cercano; [o], por último, que la concepción política, económica y social incorporada a la herencia prusiana *(Preussentum)*, muy especialmente, llevaría, por oposición a los ideales democráticos y a la ética económica de Inglaterra, a la idea del socialismo a su más pura expresión.

Una transformación tal de las representaciones tradicionales viene en cierta medida a arrancarle al socialismo sus dientes revolucionarios; aparece como un movimiento de defensa que asciende desde lo más hondo del pensamiento y de la voluntad de todo el pueblo alemán —y no sólo de la clase obrera— y está dirigido contra el orden económico capitalista elevado sobre la base del individualismo, mientras que el propio individualismo y sus formas conceptuales y económicas están caracterizadas como dudosos inmigrantes procedentes del Oeste, siendo la gran misión de Alemania acabar con ellos, primero en su propio suelo y después en el mundo entero. Según esta concepción, la lucha contra el orden capitalista sería la continuación de la guerra contra la Alianza con las armas del espíritu y de la organización económica, la entrada en la carrera que conduce al socialismo práctico y un retorno del pueblo alemán a sus tradiciones más nobles y mejores. Evidentemente, estos pensadores derivan estas afirmaciones, que presentan de manera muy diferente, pero siempre con la misma fuerza persuasiva, de ciertas representaciones éticas propias del socialismo. Al mismo tiempo, rechazan unánimemente el socialismo bajo la forma que ha recibido del marxismo, es decir, ante todo la doctrina de la lucha de clases como agente del desarrollo social y económico. Lo que ocurre es que toda exigencia socialista pretende juzgar los fenómenos sociales y económicos según unas normas distintas a aquellas vigentes en el espíritu del orden económico capitalista, y parece por lo tanto que reclaman una transformación de los conceptos formados por este espíritu para la comprensión de dichos fenómenos (Estado, economía, unidad económica, valor, etc...). La afirmación de que la introducción de una constitución económica socialista corresponde a la voluntad más profunda del pueblo alemán en su especificidad inmutable viene a significar que las formas de pensar de este pueblo, su manera de comprender economía y sociedad contrasta —aunque sea inconscientemente— con el método de pensamiento característico de los adeptos del orden económico capitalista.

Este texto está acompañado de notas completamente demostrativas, hechas a base de largas citas de Lensch, Metzger y Scheler, Korsch y Spengler, a los que se añaden Kelsen, Kjellen y Plenge, entre otros. Una cita de Plenge, por ejemplo, podría perfectamente figurar aquí [7]. Convendremos sin duda en que un «nacionalsocialismo» estaba al orden del día, y que el partido que adoptó este nombre tenía en ese sentido su plaza reservada desde 1920.

Esto no es más que el principio de un largo ensayo. Pribram no se limita a constatar, sino que propone una explicación. Según él, el nacionalismo alemán, es decir, esencialmente prusiano, y el socialismo alemán, en el sentido del socialismo marxista, poseen fórmulas ideológicas similares, de manera que podemos comprender el deslizamiento del uno al otro, o del socialismo marxista al «socialismo» nacional. Nacionalismo y marxismo están ambos construidos sobre un fundamento individualista, «nominalista», y ambos pretenden acceder a una colectividad —la nación o la clase social— dotada de una realidad que resulta de hecho inconcebible para unos simples conglomerados de individuos: los dos tendrán un destino, la promesa de un desarrollo e incluso una voluntad *(Gesamtwille)*, es decir, unas caracterísitcas que no pueden proceder más que de una forma de pensar holista, «universalista». Es por esto por lo que Pribram designa esta forma de pensar como un pseudo-holismo (él lo llama «pseudo-universalismo» [8]). Quizás la expresión resulte incómoda, pero la percepción es esencial y, como observamos al final de nuestra cita, la fórmula recubre en el espíritu del autor a la ideología alemana en general.

Es verdad que los conceptos de Pribram están definidos de manera distinta a los nuestros, pero son lo suficientemente parecidos como para que un somero resumen pueda confundir los unos y los otros. También es verdad que, dentro de los límites de nuestra cita, el «pseudo-universalismo» de Pribram puede aparecer, pese a su nombre, como una especie diferenciada de los dos tipos primitivos y no, al menos de manera explícita, como resultante del hecho histórico de su combinación. Pero otros párrafos son claros a este respecto. Así, en su conclusión, Karl Pribram nos presenta a la revolución moder-

---

[7] «La necesidad de la guerra ha hecho penetrar la idea socialista en la vida económica alemana, su organización se ha desarrollado con un nuevo espíritu y, así, la autoafirmación de nuestra nación ha dado a luz, para la humanidad, la nueva idea de 1914: la idea de la organización alemana, la comunidad popular del socialismo nacional» (Johann Plenge, *1789 und 1914*, Berlín, 1916, p. 82, citado por Pribram, *op. cit.*, p. 322, n. 34).

[8] El término «universalismo» en el sentido de lo que llamamos (ahora) holismo se debe a Othmar Spann, que seguramente es más conocido que Pribram como teórico, pero respecto al cual este último se preocupa de mantener sus distancias (cf. su n. 13) y que aporta evidentemente aquí un complemento indispensable.

na que, en Inglaterra primero y en Francia después, hizo triunfar al individualismo frente al holismo de la Iglesia y del Estado absoluto, y añade:

> Resulta característico de Alemania el hecho de los contrastes nacidos de la transformación del modo de pensar no se hayan manifestado de manera abrupta como en los países de Europa occidental sino que, más bien, la síntesis que culmina en el modo de pensar pseudo-holista ha asumido aquí el papel de mediadora entre el holismo y el individualismo *(Universalismus und Nominalismus)* (p. 371).

Esto es, como dice Pribram, lo que Marx ha llamado la revolución en las cabezas («bajo el cráneo») por oposición a la revolución en las calles a la francesa. Este pensamiento es común a Marx y a muchos otros. Pero, a diferencia de Marx, los hombres de la *Bildung* estaban satisfechos con este estado de cosas como algo definitorio de la cultura alemana. El drama, después de 1918, es que esta fórmula ideológica va a ser confrontada con la realidad política. Pribram lo dio a entender cuando añadía:

> Esta forma de pensar *(Denkform* [9]), propia del pueblo alemán en su aplastente mayoría, no ha sido alterada en profundidad por la guerra. El rechazo de los príncipes, motivado por el catastrófico desenlace de la guerra mundial, y la adopción de una constitución democrática no pueden en absoluto ser considerados como una revolución en el sentido estricto del término.

No puedo comentar aquí como lo merecería este notable ensayo de Karl Pribram. De hecho, Pribram no sólo adivinó claramente el lugar que iba a ocupar dentro de la ideología alemana el nacionalsocialismo, a partir de 1922, y no sólo se adelantó a mi propio análisis de esta ideología, partiendo de la distinción entre individualismo y holismo [10]. También justificó, al menos implícitamente, el estudio que van a leer seguidamente, ya que está precisamente dedicado a demostrar que el nazismo es un *pseudo*-holismo.

---

[9] Pribram dice simplemente «forma de pensar», «método de pensar» para referirse a lo que se llamará más tarde «concepción del mundo» —expresión de la que Hitler hace un gran uso—. Un poco más lejos, en el texto (*op. cit.*, p. 373), Pribram indica que «es la filosofía idealista alemana la que ha construido esta forma de moral» que somete el individuo al todo, y cita a Fichte.

[10] Al descubrir los trabajos de Pribram, durante una temporada que pasé en Göttingen en 1977, me sorprendió constatar que se había adelantado asimismo en gran medida, desde 1912, a mi estudio de la ideología económica en una obra a la que remito en el artículo citado (cf. su n. 5), *Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie* («El origen de la filosofía social individualista»).

When I hear the word «gun», I reach for my culture [11]. Alexander Gerschenkron, en un seminario del Instituto de Princeton, marzo de 1969.

Escribía hace tiempo que el totalitarismo es una enfermedad de la sociedad moderna que «resulta de la tentativa, *en una sociedad en la que el individualismo está profundamente arraigado y es predominante, de subordinarlo a la primacía de la sociedad como totalidad*». Añadía que la violencia del movimiento tiene su origen en esta contradicción y que está presente en «los mismos promotores del movimiento, divididos entre dos tendencias contradictorias» (*HAE I*, p. 21-22; *HAE I*, tr., pp. 23-24).

Esta es la tesis que intentaremos verificar o ilustrar aquí en el caso de la ideología nazi o, más bien, de manera más limitada y precisa, a propósito de las representaciones del propio Adolf Hitler, es decir, según su propia expresión, de su «concepción del mundo», incluido el racismo antisemita que está muy acentuado en ella.

Procederemos en dos tiempos: primero resumiremos aquello que puede considerarse como ya sabido según la literatura [12]; después, trataremos de averiguar, partiendo de un inventario de los rasgos de inspiración holista y de los de inspiración individualista, cómo se articulan entre sí y se combinan dentro de un conjunto.

Antes que nada, hay que enfrentarse a cuestiones de prejuicio. En primer lugar, ¿acaso podemos interesarnos de esa manera por un personaje como Hitler? Ciertamente, no es muy exaltante, pero resulta útil por dos razones: porque era el jefe y por comodidad. Él era el jefe, el *Führer*, y ya sabemos qué importancia y qué extraordinario poder asumió bajo este nombre aquello que voy a llamar papel-personaje —dado que no podemos distinguir la función de la persona—. Para una investigación como la nuestra, que se preocupa de tener lo más en cuenta posible a la ideología, es este un aspecto que debemos tomar en serio, y no podemos estudiar este régimen igual que otro que estuviese desprovisto de este rasgo. Además, sucede que el *Führer* plasmó sus ideas con una franqueza brutal [13] en un libro escrito

[11] «Cuando oigo la palabra "pistola", echo mano de mi cultura», inversión de una «boutade» atribuida a Hermann Goering.

[12] Es en este punto donde el estudio no ha podido ser puesto al día (cf. n. 1). Limitándome al plano de la interpretación y del análisis, no señalaba anteriormente más que dos obras, la de Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Londres, Allen and Unwin, 1958, y la de Nolte, *op. cit.* Habría que añadir ahora, al menos, la excelente puesta a punto teórica de Hans Buchheim, *Totalitäre Herrschaft, Wesen und Merkmale*, Munich, Kösel, 1962; la larga y meritoria investigación de Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires, Critique de la raison l'économie narrative*, París, Hermann, 1972; finalmente, el estudio de Eberhard Jäckel, *Hitler idéologue*, París, Calmann-Lévy, 1973 (trad. fr. de *Hitlers Weltanschauung*, 1969).

[13] Esta brutalidad rige para Hitler la eficacia de la propaganda; para ello es, dentro

en 1924, a lo largo de su encarcelamiento en una fortaleza, tras el fracaso del putsch de Munich, y que tituló *Mein Kampf* («Mi lucha») [14]. Y de ahí la comodidad: es probable que una monografía de reducida extensión resulte especialmente fructuosa. ¿Pero acaso podemos aprovecharnos de entrada de la importancia de Hitler? De manera muy general, la popularidad de este hombre sería incomprensible si no hubiese sido en cierto modo, en cierto terreno, *representativo* del alemán contemporáneo y, de manera más amplia, incluso del hombre moderno; el análisis deberá aclararnos este punto. A la inversa, su peculiaridad puede, dado su inmenso poder, haber pasado a los hechos. La monstruosidad más espectacular del régimen, aquello que se ha dado en llamar genocidio u holocausto, es decir, la exterminación sistemática de poblaciones enteras, y particularmente de los judíos, escapa a nuestra comprensión y llama la atención de los historiadores —sin duda legítimamente— en una primera aproximación, un poco como si fuera *la* cosa a «explicar» [15]. Ahora bien, existen razones para pensar que el exterminio nació de la voluntad de Adolf Hitler, y que este no hubiera tenido lugar si, por casualidad, el jefe del movimiento hubiese sido otro. En efecto, eliminar o exterminar a los judíos constituía una idea fija de Hitler al menos desde 1919, mientras que en el mismo Himmler encontramos ciertos indicios de reticencia [16]. Siniestro ejemplo del papel desempeñado por una personalidad en la historia.

En segundo lugar, ¿acaso podemos hablar de la ideología nazi como si hubiese sido algo más que una serie de temas de propaganda (contradictorios y fluctuantes, por lo demás [17])?, ¿podemos acaso hablar de un conjunto de representaciones como si realmente hubiesen sido las de Adolf Hitler? Podríamos sostener que no existía una ideología nazi en el sentido de que, para estas gentes, la primacía no co-

---

de unos límites a determinar, sincero en lo esencial. Un segundo tomo fue añadido en 1926. Ni podemos estar seguros de que Hitler dice todo lo que piensa en este libro, ni debemos excluir una maduración subsiguiente (cf. Jäckel, *op. cit.*).

[14] *Mein Kampf;* Munich, Franz Eher Nachf, 1933 (en adelante, *MK*); cf. trad. fr.: *Mon combat*, París, Nouvelles Éditions Latines, F. Sorlot, s.d. (en adelante, *MK*, fr.)

[15] Cf. recientemente las puestas a punto de Saul Friedländer y Tim Mason en *Le Débat*, 21 de septiembre de 1982, pp. 131-150 y 151-166.

[16] 1919: carta a Gemlich, cf. Nolte, *op. cit.*, pp. 389-390; 1922 (?): diálogo de Eckart, cf. Nolte, *op. cit.*, p. 407, (y más adelante); 1924: *MK*, p. 772; MK, fr., pp. 677-678 (sugiere el empleo del gas tóxico); cf. también Nolte, op. cit., p. 502. Sobre Himmler, cf. Nolte, *op. cit.*, p. 614, n. 113; Arendt, *op. cit.*, p. 375 n. Lo que sabemos de Himmler nos hace pensar que pudo llevar a cabo con una precisión maníaca la voluntad de su jefe, pese a una marcada reticencia (cf. sus *Discourts secrets*, París, Gallimard, 1978, pp. 14, 167, 204-209; [Nolte, *op. cit.*, p. 614, n. 113]). Uno de los principios de Himmler para toda la SS, asimismo, es que ninguna tarea debe ser realizada por sí misma (cf. Arendt, *op. cit.*, p. 555 y ss.).

[17] Ver especialmente Faye, *op. cit.*, p. 555 y ss.

rrespondía a la idea sino a la acción, siendo la acción más a menudo destructiva que encaminada hacia la realización de un ideal. A diferencia del estalinismo, no había aquí una doctrina oficial en cuyo lenguaje debían expresarse los conflictos internos de la camarilla dirigente: jamás se condenó a un jefe nazi *en nombre* de los principios del partido [18]. Se ha dicho que había tantas ideologías diferentes como jefes, y también que los más proclives a la ideología, como Rosenberg, eran desfavorecidos en comparación con los cínicos.

De todas formas, un pequeño número de nociones conectadas entre sí eran objeto de una creencia más o menos unánime que orientaba la acción. Así ocurre precisamente con la primacía de la acción, o más bien del combate, al igual que con la noción de «jefe», siendo la fidelidad a la persona del jefe único y supremo la última referencia y *sustituyendo* así a lo que en otra parte sería «verdad» o «razón» (Arendt, *op. cit.*, p. 563; Buchheim, *op. cit.*, p. 37). Ahora bien, la ideología moderna suele ir acompañada en general de una primacía de la relación con el objeto (y de la verdad «objetiva») por encima de la relación entre los hombres. Hay por tanto en los nazis, ya en este punto, un retorno a lo premoderno (pero ya veremos con qué variantes).

Mein Kampf nos da una indicación precisa acerca del lugar ocupado por la ideología dentro del movimiento. Hitler explica en esta obra que la violencia por sí sola es impotente para destruir una «concepción del mundo», y que hay que oponerle por ello otra «concepción del mundo»; hace falta por tanto, para acabar con el marxismo y el bolchevismo, una ideología al servicio de una organización de fuerza. Observemos que Hitler emplea muy a menudo esta noción de «concepción del mundo» (*Weltanschauung* [19]), que le conviene debido al relativismo que implica. Este párrafo muestra sobre todo la necesidad, y la dificultad, de distinguir entre lo que Hitler creía o pensaba y lo que quiso hacer creer o pensar a los demás. No hay que dejarse engañar, sino que hay que «descrifrar», como diríamos hoy en día, la ideología oficial. Y hay que hacerlo ya mismo con la propia palabra «nacionalsocialismo». La génesis de este término aparece muy clara en *Mein Kampf*: Hitler cuenta cómo aprendió en Viena a

---

[18] Sin embargo, Faye señala que la mayoría de los doctrinarios racistas prehitlerianos fueron censurados después de 1933 (*op. cit.*, p. 168) y podríamos sin duda generalizarlo a los teóricos en general. Parece que existió una voluntad de preservar de toda contaminación o de toda reflexión las simplificaciones oficiales.

[19] *MK*, pp. 186-187; *MK*, fr., p. 171. *Weltanschauung* o «concepción del mundo» es traducido aquí como «idea (o concepción) filosófica»; pequeñas dificultades de este orden son las que obligan a remitir directamente al texto alemán. La paginación de *MK* parece ser la misma hasta 1939. (Señalemos que la destrucción del adversario es mencionada como una posibilidad en este pasaje).

tomar del pangermanista antisemita Schönerer los fines generales del movimiento y del social-cristiano Dr. Lueger el medio eficaz [20]. El «socialismo», es decir, esencialmente la manipulación de las masas, está al servicio del «nacionalismo», entendiendo por tal el pangermanismo racista. Para volver a la relación establecida por Hitler entre la fuerza y la justificación ideológica que esta precisa, diremos sin temor a equivocarnos que en él hay un predominio ideológico de la fuerza sobre la idea. Podríamos seguir este predominio en el plano de la organización y del programa del partido. Podemos, por lo tanto, aislar en el mismo Hitler un conjunto de ideas y de valores, aquello que llamamos en el plano social una ideología.

Dentro de ese conjunto, está claro que el racismo en general y el antisemitismo en particular juegan un papel central ¿Qué nos puede enseñar al respecto la literatura? Ya hemos indicado que la raza juega aquí un papel análogo al de la clase en el marxismo, debiendo sustituirse la lucha de clases por la lucha de razas. Nolte añade que los nazis combinaron todas las formas existentes de antisemitismo, pero que el antisemitismo de Hitler es un antisemitismo esencialmente racial (Nolte, *op. cit.*, p. 408). La transición de un antisemitismo religioso a un antisemitismo racial aparece de manera muy clara, y el propio Hitler insiste en ello. Así, en el diálogo recordado por Eckart y publicado en 1923, Hitler contesta a un texto de Lutero que quemar las sinagogas y las escuelas judías no serviría de nada mientras los judíos siguieran existiendo físicamente (p. 407). En *Mein Kampf*, Hitler subraya la insuficiencia de un antisemitismo de carácter puramente religioso: este es pura palabrería (*MK*, pp. 397-398). Además, el político debe evitar pisar el terreno de la religión; el error cometido por el pangermanismo austríaco al declarar la guerra al catolicismo es largamente criticado (*MK*, pp. 124 y ss.).

El racismo era normalmente una ideología pesimista o negativa, como en el caso de Gobineau. Hitler hizo del racismo antisemita una doctrina positiva: según él, la raza judía es la personificación del mal, la causa que a partir de Moisés interviene siempre de nuevo para desviar el curso normal de las cosas, el factor antinatural presente en la historia. Basta pues con intervenir —y este es el aspecto positivo— para que las cosas vuelvan a su curso natural. Además, encontramos siempre una causa única detrás de todos los males y de todos los enemigos contemporáneos: marxismo, capitalismo, democracia formal e incluso cristianismo. Esta visión concuerda con lo que Nolte llama

[20] *MK*, p. 133; *MK*, fr., p. 125. Según Werner Maser, el relato por parte de Hitler de su juventud en Viena es muy inexacto pero, en el punto que nos ocupa, importa poco que Hitler haya reconstruido o no sus experiencias después. (*Hitler's Mein Kampf, An Analysis*, Londres, Faber and Faber, 1970, trad. ingl.).

el carácter infantil y monomaníaco del propio Hitler (Nolte, *op. cit.*, pp. 358-359): la causa de los males es simple, única y, por añadidura, toda causa histórica está encarnada en un agente humano: todo lo que ocurre es el resultado de la voluntad de alguien, en este caso la voluntad oculta y, por lo tanto, real de los judíos (*MK*, pp. 54, 68). ¿En qué medida pensaba Hitler realmente así? La pregunta resultaría espinosa, pero no tenemos necesidad de plantearla. Nos basta con constatar que Hitler era sin duda alguna proclive a este tipo de explicación y que, con toda seguridad, creía que tales explicaciones eran las que convenían a las masas [21], de manera que, una vez comprobada su eficacia, podía dejarse llevar por ellas con toda tranquilidad.

Todas estas conclusiones sacadas de la literatura son sin duda justas y aclaran en cierta medida el fenómeno. Así, debe retenerse la referencia a la «naturaleza» en la historia, ya que nos deja entrever la verosimilitud de una acción pretendidamente «científica», el artificialismo de la masacre masiva, en cámaras de gas si es preciso. Esta masacre representa también, evidentemente, el punto máximo alcanzado en la generalización de los procedimientos de guerra a las relaciones políticas y sociales en general, que hemos subrayado a menudo en el caso de Hitler. Aquello que los nazis llamaron la «solución final» del «problema judío» equivalía, en la mente de Hitler, a la apertura de un nuevo frente contra el enemigo único y eterno. La autobiografía nos muestra cómo el joven Hitler llegó a explicarse la socialdemocracia y el movimiento obrero al postular que aquella estaba animada y este manejado por la voluntad oculta de los judíos, y cómo tomó la determinación de construir un movimiento semejante y enemigo, cuya alma la constituiría su propia voluntad. Haya o no haya antedatado Hitler aquí una decisión que es en realidad posterior, este es el momento en que se decide lo que para él va a ser una lucha a muerte entre los judíos y él mismo.

Para tratar de percibir como una unidad la *Weltanschauung* de Hitler, comenzaremos por hacer el doble inventario de los rasgos holistas —y por lo tanto no modernos o anti-modernos—, de una parte, y de los rasgos individualistas o, en una primera aproximación, «modernos» presentes en *Mein Kampf*, de otra [22].

---

[21] No se debe nunca señalar a la masa más de un enemigo a la vez y «es propio del genio de un gran jefe el hacer creer que incluso enemigos diferentes no han pertenecido nunca más que a una sola categoría» (*MK*, pp. 128-129; *MK*, fr. pp. 121-122).

[22] Hay en esto una facilidad, o simplificación, del lenguaje. Definimos individualismo y holismo en el sentido de valores globales, y estos términos no pueden por tanto aplicarse en rigor a rasgos aislados. Pero sí podemos hablar de rasgos que han sido reconocidos por otro lado como formando parte de uno u otro tipo de sistema, o que

Si esperamos encontrarnos con una reafirmación de la forma de pensar holista, hay dos términos a los que debemos prestar una especial atención: el *Volk*, literal o aproximadamente «pueblo», que ya hemos visto en Herder, y la «comunidad» o *Gemeinschaft,* término al que la teoría política del romanticismo prestó una especial atención y que el sociólogo Toennies ha opuesto claramente a la *Gesselschaft,* o sociedad constituida por individuos. Y, precisamente, la Alemania nacional-socialista dio una gran resonancia al término *Volkgemeinschaft* o comunidad del pueblo, pero también, no lo olvidemos, comunidad de cultura y, sobre todo, para los nazis, de raza. Esta palabra está presente en *Mein Kampf*, aunque menos a menudo de lo que podríamos esperarnos si pensamos en lo que iba a ocurrir después y, casi podríamos afirmarlo, sin hacer un especial hincapié en ella. Interviene por ejemplo en la discusión de las relaciones interclasistas entre patrones y obreros, en las cuales se traduce a veces, erróneamente sin duda, como «colectividad nacional». Además el propio autor, que considera la reconquista de los obreros ganados para la lucha de clases con un fin esencial del partido, habla asimismo de «nacionalizarlos». Y un poco más adelante, la comunidad a la cual sabe sacrificarse el ario es llamada tanto *Gesamtheit* (conjunto, totalidad) o *Allgemeinheit* (generalidad, universalidad) como *Gemeinschaft (MK,* pp. 327-328).

En realidad, era muy difícil asimilar directamente el *Volk* a la raza. Es cierto que un capítulo de *Mein Kampf* se titula «El pueblo y la raza» pero, sin embargo, además de algunas generalidades racistas, contiene esencialmente un retrato contrastado del ario y del judío, y concluye con la afirmación de que todos los males del ario provienen del judío y del no-reconocimiento de esta situación, de la negligencia del «interés racial del pueblo» [23].

Señalemos de paso que el ario es el creador de toda civilización *(Kultur)* debido a su capacidad de sacrificio, a su idealismo. Hasta su trabajo es altruista y «esta disposición del espíritu, que relega a un segundo plano el interés del yo propio en pro del mantenimiento de la comunidad, es la condición previa de toda civilización *(Kultur)* humana verdadera» (*MK,* p. 326). De esta manera, el holismo, o más bien una moralidad basada en el holismo, se presenta como la herencia o el monopolio exclusivo de la raza aria. Sólo que no existe raza aria más que por oposición a la raza judía. El *Volk* alemán, en efecto, no es racialmente homogéneo. Así lo expresa en un capítulo sobre el

---

lo evocan o se incorporan a él —con riesgo quizás de equivocarnos si hacemos un uso demasiado amplio de estas asociaciones. Es lo que tenemos presente aquí.

[23] *MK,* p. 360, Faye, *op. cit.*, p. 532; la traducción francesa de la p. 328 deja mucho que desear.

Estado (libro II, cap. II) cuando dice que «nuestro *Volkstrum* alemán no descansa desgraciadamente sobre un núcleo *(sic)* racial unitario» (*MK*, pp. 436-437). Observamos el empleo del abstracto *Volkstrum*, doblete germánico de «nacionalidad», muy frecuente en *Mein Kampf*[24]. El mismo párrafo explica cómo existen diversos, de hecho cuatro, «elementos raciales fundamentales» (*rassische Grundelemente*) yuxtapuestos en el interior del Reich, siendo la llamada raza nórdica únicamente uno de ellos, el superior. Se dice por otra parte que la *Weltanschauung* racista (*völkische*) reconoce la significación de la humanidad en sus elementos raciales originales[25]. Esta falta de coincidencia entre el *Volk* y los «elementos raciales» significativo explica quizá que el racismo se esconda tras una palabra algo diferente, *völkisch*, con la que acabamos de encontrarnos y que se utilizó mucho en la época.

A propósito de este término, contamos con el privilegio de una investigación amplia y precisa de Jean-Pierre Faye, que se esforzó en situar correctamente el nacional-socialismo dentro del hervidero contemporáneo de movimientos, grupos o grupúsculos antidemocráticos de la Alemania de Weimar y que le da una particular importancia al vocabulario. Simplificando un poco, digamos que el término se extiende a partir de finales del siglo XIX como un equivalente germánico de «nacional», que permitía pensar «nacional» en buen alemán y ya no mediante una palabra de origen romano. Adoptado por los pangermanistas, el término se tiñe de un acusado racismo o antisemitismo (la comunidad cultural de Herder es aquí más o menos sustituida por la raza) y tiene todavía otra faceta o asociación, un vago matiz de socialismo. Resulta así que en época de Weimar no se puede decir «nacional» en buen alemán sin evocar a la vez la raza y el socialismo a través del «pueblo». Según Faye, en definitiva, el sentido de la palabra es «la unidad del nacionalismo conservador y de un pretendido socialismo alemán —en el «sentido racial» de la palabra— (*op. cit.*, p. 161). Esto último confirma manifiestamente la tesis de Pribam.

Faye dedica toda una sección de su libro a las tendencias *«völkisch»*, es decir, racistas presentes en torno al nacional-socialismo (pp. 151-199), y vuelve más tarde a esta noción a propósito de Hitler y, especialmente, del *Mein Kampf* (pp. 531-536). Hemos visto cómo, en suma, hay una equivalencia entre *völkisch* y nacional-socialista, teniendo en cuenta que el racismo sigue estando implícito en esta últi-

---

[24] «La nacionalidad o, mejor dicho, la raza, no se sitúa justamente en la lengua, sino en la sangre...» (*MK*, p. 428; *MK*, fr., p. 387). *Volkstum* designa también «el conjunto de las expresiones vivas de un pueblo *(Volk)*» (*Der Neue Brockhaus*, 1938, *s.v.*).

[25] *Urelemente: MK*, p. 420; *MK*, fr. p. 380-inexacto.

ma expresión. El órgano del partido se llamaba, además, el *Observador «völkisch»*. Resulta por tanto curioso ver a Hitler atacar ampliamente a los agitadores *völkisch* antes de apropiarse del término, como podíamos esperar. ¿Por qué ocurría esto? *Mein Kampf* se ocupa de la cuestión en dos ocasiones: primero al final del libro I y después, como si esta discusión fuese juzgada insuficiente y exigiese un complemento, hacia el principio del libro II[26].

En el primer libro, critica lo vago que es el término, «demasiado poco comprensible», como reza el índice, la multiplicidad de sentidos de la palabra y de aquellos soñadores que hacer alarde de ella, incapaces de actuar y apasionados de las antigüallas germánicas o de la monarquía. Frente a esto se ha escogido para la lucha implacable la denominación de *partido* y se ha guardado las distancias respecto a los soñadores *völkisch*, que tienden hacia lo «religioso» o «espiritual», al precisar: Partido alemán nacional-socialista de los trabajadores. Subyace aquí una noción que estará explícita en el segundo libro, y es que el antisemitismo «religioso» debe cederle el puesto al antisemitismo racismo, el único que, manejado por un jefe decidido, proporcionará una sólida base a la lucha del partido. El libro II insiste en la necesidad de transformar la *Weltanschauung* en una organización de lucha y en el papel del jefe que, al simplificar la doctrina, asegura el paso de la una a la otra[27]. Además, *völkisch*, en su acepción hitleriana, sitúa a la raza en el lugar del Estado: el Estado no es el factor creador, sino sólo un medio al servicio de la raza (*MK*, pp. 431-434). Observamos que Hitler hace aquí con la raza lo mismo que Marx había hecho con la clase: subordinarle el Estado (cf. Nolte, *op. cit.*, p. 395) —lo cual en Alemania no era algo evidente, como atestigua la extensión que en el índice tiene el epígrafe Estado racista *(völkische)*—. En suma, se le ha impuesto a *völkisch* el sentido unívoco de antisemitismo racial, que pretende que se le subordine el Estado.

Resumamos cual es el resultado de todo ello en el plano de nuestra investigación. Buscábamos una afirmación holista de la comunidad o del pueblo, y hemos encontrado algo bastante diferente, a saber, que esta comunidad estaba más o menos sometida a (o confiscada por) un antagonismo racista, al no existir en realidad unidad de

[26] Desgraciadamente, la traducción francesa oscurece el asunto al traducir de entrada *völkisch* por «racista», en el libro I (pp. 360-362), mientras que la traducción del libro II tiene la sensatez de mantener la palabra *völkisch* en su aceptación rechazada, y de traducirla por «racista» a partir del momento en que Hitler hace suyo el término (pp. 376-380).

[27] Como dice Nolte, *op. cit.*, p. 395, el papel del jefe es aquí el de «reducir» y «endurecer» las ideas de cara a la acción.

la «raza» más que en el antagonismo frente a otra «raza», en el antisemitismo. Observamos ya aquí una función estructural del antisemitismo: si este se suprime, Alemania se divide en «cuatro elementos raciales primitivos». Pero, de manera más profunda, nos queda averiguar si existe una razón, en el plano de un marco conceptual de conjunto, para subordinar la comunidad, en su aspecto nacional y en el social a la vez a la idea de raza. Hay aquí, de hecho, una disolución de la comunidad holista, cosa que parece haber pasado completamente desapercibida para los exegetas. Podemos suponer, debido entre otras cosas a la homología funcional entre la raza hitleriana y la clase marxista, que el fermento de esta disociación es el individualismo moderno, como comprobaremos llegado el momento.

Sigamos de momento intentando captar los rasgos holistas, o no modernos, que hay en *Mein Kampf*. En general, y en diversos aspectos, Hitler rechaza la primacía moderna de la relación entre el hombre y la naturaleza para reafirmar la primacía de la relación entre los hombres. Así, se niega enérgicamente a admitir que el hombre se ha convertido hoy en día en amo y señor de la naturaleza: el hombre solamente ha establecido su dominación, según nos dice, sobre otros seres vivos al sorprender algunas de sus leyes y de los secretos de la naturaleza (*MK*, p. 314). Esta fórmula resulta espantosa si reflexionamos sobre ella, ya que la expresión «otros seres» podría también referirse a ciertos hombres, y veríamos entonces en ello ya no sólo un rechazo del artificialismo moderno, sino un deseo de intensificarlo en cierta medida al aplicarlo a los propios hombres —y esto es de hecho lo que vemos en el eugenismo por un lado y en los campos de exterminio por otro—.

Observamos el mismo rechazo de la preponderancia de la relación del hombre con las cosas cuando Hitler se subleva contra la primacía generalmente reconocida de la economía. He aquí, nos dice, el tipo de creencia que llevó a su perdición a la Alemania guillermina. Este rasgo va dirigido a la vez contra el marxismo y contra el liberalismo. Hitler, en suma, engloba lo económico dentro de lo político (relación entre hombres) (*MK*, pp. 164-167). En cierto modo, se dio cuenta de que cierto tipo de organización política no sólo posibilita el desarrollo económico, sino que también permite a la economía liberarse como algo que Nolte llamó un fenómeno «filosófico» (Nolte, *op. cit.*, p. 616, n. 7 y p. 520). Remitimos aquí a Karl Polanyi *(op. cit.)*, que ha demostrado que el nazismo representaba una crisis decisiva del liberalismo moderno, o más bien la explotación sistemática de la crisis de ese mundo que había creído en lo económico como categoría absoluta, independiente de lo político. En este punto, contrariamente a lo que se dice a menudo, creo que los nazis fueron fieles a su programa de 1920, si no en la letra, al menos sí en el espíritu:

englobaron la economía dentro de la política y mantuvieron entre las dos una relación propiamente jerárquica [28].

Conocemos los ataques de Hitler contra la democracia formal y el parlamentarismo, condenado como impotente y como si preparara las vías a la dominación marxista. El igualitarismo es un arma judía para la destrucción del sistema político. Sin embargo, lo que me choca tras la lectura del *Mein Kampf* es más bien el carácter limitado de esta crítica del igualitarismo. Piénsese en lo siguiente: la Revolución francesa no es atacada frontalmente ni una sola vez. La fraseología de los derechos del hombre se emplea incluso en ciertas ocasiones (¡estos se identifican entonces con los derechos de la raza superior!) (*MK*, p. 444), al igual que la fraseología marxista o la fraseología tradicional (ver *infra*). Veremos más adelante cómo, en realidad, no todo aspecto igualitario brilla por su ausencia en las representaciones de Hitler.

Existen rasgos claramente holistas. A primera vista, con Hitler estamos situados dentro de la tradición alemana en la que el hombre es considerado como un ser social. Una vez en Alemania, Hitler adopta el papel del patriota pequeño-burgués que se apunta a la movilización y aguanta valerosamente toda la guerra, y hemos visto cómo, según él, el ario está dispuesto a servir a la comunidad hasta sacrificarse a sí mismo. El asunto se complica un poco si consideramos los años de juventud en Viena pero, en definitiva, Hitler es pangermanista, y hemos visto cómo el pangermanismo puede considerarse como un corolario del holismo alemán. Digamos que la devoción de Hitler está dirigida a un pueblo que tiene vocación de dominio. Sólo que este holismo —la palabra ario nos lo recuerda, como procuramos señalarlo en su momento— está para él limitado a una «raza», subordinado a la «raza». He aquí una extraña novedad, que es importante de cara a nuestro propósito: según Hitler, yo estoy consagrado a la colectividad o, por el contrario, egoístamente replegado sobre mí mismo según la raza a la que pertenezca. Los arios son aptos para el sacrificio, «idealistas», es decir, en el fondo, para nosotros, holistas, mientras que los judíos son todo lo contrario y, por tanto, como diríamos ahora, individualistas [29]. Es verdad que este

---

[28] Parecemos contradecir aquí el juicio sólidamente documentado de Franz Neumann en su libro *Behemoth. The Structure and Practice of National-Socialism, 1933-1944*, New York, 1942. De hecho, la cuestión planteada no es la misma. La nuestra consiste en saber si la política gobierna lo económico, o a la inversa. El punto de vista de Neumann se deduce claramente del resumen de P. Ayçoberry en *Le Débat*, 21, septiembre de 1982, pp. 183-186.

[29] Hitler puede emplear la palabra «individualismo» para los no-judíos. Así, habla del «hiper-individualismo» de los alemanes, pero designa con ello el particularismo regional extremo de Alemania (*MK*, p. 437; *MK*, fr., p. 394).

término no se emplea, y que a los judíos se les carga con otros muchos defectos o males, pero creo que resulta legítimo tomar este único rasgo entre el océano de infamias que Hitler atribuye a su principal enemigo. Ya en el diálogo de Eckart, el cristianismo —la predicación igualitaria de Pablo, que tuvo éxito— se presenta como un bolchevismo elaborado por los judíos. En *Mein Kampf*, los judíos son responsables, si no totalmente del capitalismo y de la sociedad moderna, sí al menos de todo aquello que es decididamente malo en ella, como la transformación de la tierra en mercancía, las sociedades por acciones, la orientación destructiva del movimiento obrero (*MK*, pp. 338-358).

Hay sobre todo dos páginas muy significativas [30], en las que los judíos se caracterizan por el «instinto de conservación del individuo», el «egoísmo del individuo». Al igual que los animales, se reúnen a la hora del peligro para dispersarse de nuevo cuando este ha pasado. Sólo conocen, en el plano colectivo, el «instinto gregario» que, en el fondo, no es más que una manifestación circunstancial del instinto de conservación. Debemos recordar este rasgo. Para decirlo de una sola vez, Hitler proyectó sobre los judíos la tendencia individualista que sentía dentro de sí mismo como algo que amenazaba su devoción «aria» a la colectividad.

Observamos en *Mein Kampf* cierto respeto hacia la religión, en particular hacia la Iglesia católica. Por una parte, este es de orden táctico (para triunfar hay que centrar el ataque únicamente contra los judíos —al menos para empezar— [31]), y por otra se trata de la potencia y estabilidad de la Iglesia como organización —un lejano modelo para el partido— y no de la Iglesia como comunidad de creyentes.

¿Hasta qué punto está presente en Adolf Hitler la dimensión jerárquica del holismo? Teóricamente, habría que distinguir aquí entre la jerarquía como expresión de valores y el poder, y esto es precisamente lo difícil. Sin embargo, podemos afirmar que, junto a ciertos rasgos verdaderamente jerárquicos, lo que domina es la utilización de una fraseología tradicional para expresar o enmascarar nuevas relaciones. Así ocurre con el eslogan atribuido por Himmler a las S.S.: «Mi honor se llama fidelidad» *(Meine Ehre heisst Treue)*. Estas son palabras que evocan la aristocracia feudal y que deben hacer pensar, por el contrario, en la gran parada nazi en la que cada átomo huma-

---

[30] *MK*, pp. 330-331, un poco oscurecidas en la traducción, *MK*, fr., pp. 301-302.

[31] El 8 de febrero de 1942, Hitler, furioso contra los ministros de las confesiones cristianas, promete liquidarlos en los sucesivos diez años, ya que hay que «exterminar la mentira» (*Hitler's Table Talk, 1941-1944*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1973, p. 304).

no marcha al paso de la oca mientras el Führer, único objeto de la fidelidad de todos, vocifera desde lo alto y simula un trance en el que la angustia de cada uno se transforma en una fuerza innombrable. La palabra «atomización» se encuentra a menudo en los mejores libros sobre el nazismo, y traduce bien este cara a cara entre masa y jefe, tan alejado de la trama medieval del honor y las fidelidades.

Mein Kampf contiene varias menciones del «principio aristocrático de la naturaleza» (*MK*, p. 69), pero esto no es más que la expresión de aquello que podríamos llamar su darwinismo social: el fuerte triunfa sobre el débil y en ello está la medida de todos los valores. Como muy bien dice Jean-Pierre Faye, se trata de la «equivalencia del bueno y el fuerte, del malo y el débil [32]», relación de fuerzas erigida en principio moral. Una inversión pura y simple, por tanto, del «principio aristocrático». Más allá del camuflaje de la lucha de todos contra todos en un lenguaje tradicional, detengámonos un instante en lo esencial: la fuerza erigida en valor. Rauschning ha sido abundantemente criticado en la literatura subsiguiente a su *Revolución del nihilismo* (trad. en 1939) por haber definido el nazismo como el poder en sí mismo, el poder que sólo reposa sobre sí mismo. Se ha objetado que el poder estaba al servicio de determinados fines. Si nos preguntamos *cuáles* eran esos fines fundamentales, Hitler nos responde precisamente aquí: el poder, el dominio que produce o manifiesta la excelencia. Si prescindimos de los fines de alcance intermedio, y si sólo tenemos en cuenta esta concepción del mismo Hitler, Rauschning no estaría, por tanto, equivocado. Así pues, el fracaso de los nazis les juzgó según su propio criterio, y los jefes lo entendieron muy bien.



En suma, nuestra búsqueda de aspectos holistas (o «no modernos») en *Mein Kampf* nos ha mostrado sobre todo apariencias y nos ha remitido la mayoría de las veces a la intervención de un elemento heterogéneo que tenemos ahora que delimitar.

Llegamos así a los rasgos individualistas (o «modernos») de la concepción del mundo de Hitler. Es en ello donde debemos insistir para comprender el fenómeno, ya que son los que suelen pasar generalmente desapercibidos.

Dado que Hitler desconfiaba de los ideales y de las ideologías, considerados como vehículos de intereses ocultos, y que reconoce que una doctrina es ante todo necesaria para someter la masa a la fuer-

[32] Faye, *op. cit.*, p. 535. Según él (p. 522 y n.), Hitler había encontrado en una publicación antisemita vienesa (*Ostara*, septiembre de 1906) la expresión «el pensamiento *völkische*, principio aristocrático de nuestro tiempo».

za, podemos preguntarnos si para él existía de hecho algo a lo que se sintiese verdaderamente vinculado, algo en lo que creyera ciegamente. Se responderá que había al menos una cosa así, y es la *lucha de todos contra todos*. Lucha por la vida, por el poder o el dominio, por el interés; ahí es donde residía para Hitler la verdad última de la vida humana. La idea está en el mismo centro de *Mein Kampf*. He aquí su formulación completa:

> La idea de combate es tan vieja como la vida misma, ya que la vida se perpetúa gracias a la muerte en combate de otros seres vivos... En este combate, los más fuertes y más hábiles vencen a los más débiles y menos hábiles. La lucha es la madre de todas las cosas. No es gracias a los principios de humanidad, sino únicamente mediante la lucha más brutal, como el hombre puede vivir y mantenerse por encima del mundo animal [33].

Este es un hecho de la mayor importancia. Observamos en primer lugar que un estado de ánimo tal, escéptico, desengañado, incluso cínico, y una creencia última así están muy extendidos actualmente en el plano del sentido común, tanto en Alemania como fuera de ella. He aquí por lo tanto un punto fundamental por el cual Hitler pudo ser representativo de su tiempo y de su país y pudo reproducir en cierto modo, en una forma intensificada por su monomanía, las reacciones y representaciones de multitud de gentes procedentes de diversos medios sociales. Y quizás sea esta la razón de que presumiera de poder levantar él sólo con un mismo discurso a un auditorio tanto intelectual como obrero (*MK*, p. 376; Faye, *op. cit.*, p. 553). Él se sentía profundamente representativo, incluso cuando en *Mein Kampf*, para acercar su condición a la de los obreros que quiere reconquistar para su causa frente a los marxistas, se presenta a sí mismo como más pobre, más «obrero» durante sus años vieneses de lo que había sido en realidad (Maser, *op. cit.*, cf. n. 23).

Además, a Hitler se le caracteriza, sin duda con razón, entre los jefes nazis como aquel que tenía la capacidad o la audacia de llegar hasta el final de sus ideas, de perseguir con una lógica implacable las consecuencias de los principios, una vez planteados estos. Sin embargo, a los contemporáneos les han desconcertado las aparentes contradicciones de su acción, y la dificultad estriba, para el historiador, en poner al día aquellos principios que explicarían esas contradiccio-

[33] Discurso del 5 de febrero de 1928 en Kulmbach, a partir de Alan Bullock, *Hitler*, trad. fr., Verviers, Gérard et Cie, col. «Marabout univ.», t. I, p. 24. Destacaremos la última frase, junto con la obstinación a la hora de suprimir los principios de humanidad.

nes supuestamente voluntarias. Ahora bien, tenemos aquí *el* principio supremo, abiertamente proclamado, que debería aclararlo todo. Acabamos de leerlo, es simplemente el principio de «la más brutal de las luchas». Solo que hay que entenderlo de una manera jerárquica, como primacía de la *lucha a muerte* sobre todo lo que parece contradecirla: la paz deberá ser la continuación de la guerra por otros medios y la legalidad un medio para mofarse de la legalidad. Esta teoría no aparece articulada en *Mein Kampf*, pese a que es absolutamente compatible con lo que se dice en él, como por ejemplo que el Estado no es un fin en sí mismo, sino un medio para servir otros fines. Es la práctica de Hitler una vez instalado en el poder la que nos informa al respecto. En el plano interior, Hitler sabía que no podía prescindir de las vías legales. Las combinó por tanto con aquello que supuestamente excluían, las formas de acción extralegales que normalmente son privativas de los conspiradores y que este camuflaje convertía en algo mucho más temible, a la vez que impunible. Así, en 1933, un mes después del solemne acceso a la Cancillería, el incendio del Reichstag permite poner fuera de la ley a los comunistas y crear los primeros campos de concentración. De igual modo y en otro terreno muy distinto, en 1938, recién obtenido el «apaciguamiento» en Munich por parte de Chamberlain y Daladier, se pasa a la acción antisemita con la «Noche de Cristal» [34]. He aquí de qué manera, cuando no se puede prescindir de legalidad y de paz, se procura englobarlos dentro de «la más brutal de las luchas» (cf. *MK*, p. 105). Esta transgresión del contrato social, de las distinciones fundamentales, sobre las que reposa la vida social moderna y a las que todo el mundo se remite con absoluta confianza aparece en su recurrencia como un método oculto, un principio estratégico clandestino que subordina las instituciones a la violencia y que, al engañar o desorientar tanto a las masas como al enemigo, contribuyó grandemente a los repetidos triunfos de Hitler.

Para profundizar en el análisis, tenemos que pensar también que en esta «lucha de todos contra todos», en este darwinismo social tan extendido entre nuestros contemporáneos, los sujetos reales (o al menos principales) son los individuos biológicos, y está muy claro que esta lucha prosigue en el interior de toda colectividad. He aquí por

[34] Es cierto que los historiadores todavía discuten para saber si el Reichstag fue incendiado siguiendo las órdenes de los nazis o de los comunistas. Por otra parte, Ernst von Salomon cuenta en *Le Questionnaire* (trad. fr., París, Gallimard, 1953, p. 372) como a un colega suyo escritor le parece una ineptitud hacer seguir la victoria pacífica de Munich de un pogrom. He aquí dos hechos bien diferentes que muestran la eficacia del camuflaje hitleriano. Además, el amigo de von Salomon, consternado por el suceso, adivina horrorizado la verdad: «Sabes, ¡creo que es realmente malvado!».

tanto que el individualismo está presente en el plano de las representaciones más fundamentales, he aquí un individualismo fundamental instalado en el mismo corazón de la concepción del mundo de Adolf Hitler, que sobrevive a todos los ataques y a todo el escepticismo dirigidos contra el igualitarismo, la democracia y la ideología en general. Ya nos hemos topado con este individualismo, o al menos con sus efectos, puesto que es el que empieza a actuar siempre que, en Hitler, la tendencia holista es detenida, desviada o torcida. Es él, ante todo, el que destruye la comunidad dada en la vida social y la reduce finalmente a la raza —como trataré de demostrar más adelante—.

Existen otros rasgos individualistas, aspectos igualitarios, por ejemplo: hostilidad con respecto a la monarquía, a la nobleza tradicional, y a toda noción de rango hereditario. Además, la misma aspiración a la función de jefe por parte de un hombre común exige al menos una igualdad de oportunidades (es cierto que Hitler no se presentaba al principio más que como el «tambor» o propagandista del movimiento). Para acceder a la élite, para promocionarse dentro del partido, el éxito era el único criterio, y la competencia entre jefes es incluso fomentada por el Führer-canciller, al que vemos a menudo confiar tareas idénticas o similares a diferentes lugartenientes, más allá de la simple dualidad de Estado y del partido. Ahora bien, tales rivalidades pueden comprometer el resultado material, y cuando se trata de algo tan crucial como es la economía de guerra, esta actitud marca de forma perentoria la subordinación de la realidad objetiva a las relaciones entre hombres, en contra de la tendencia moderna. La valoración individualista o sus concomitantes penetran también por otras vías. De esta forma, el artificialismo marxista («cambiar el mundo»), el socialismo —heredero por un lado del individualismo burgués— y el bolchevismo no están exentos de estos rasgos modernos, que no se pueden «imitar y superar» (Nolte, *op. cit.*, p. 395) sin hacer suya por implicación, de modo inconsciente, esa carga individualista que está, a decir verdad, por todas partes en el mundo contemporáneo. Al calcarlo, se pondera el marxismo: el nazismo va a desmitificar la ideología marxista al igual que desmitificaba la ideología burguesa. Y lo hará de la siguiente forma: nos dicen que las relaciones de producción son más reales que los propios hombres que participan en estas relaciones, es decir, que el hombre como individuo biológico, como ejemplar de una raza. Esta transposición se impone para Hitler ante lo que para él es la evidencia de la raza, pero parece que contiene de nuevo una mezcla característica: de un lado, las relaciones entre hombres son más reales que las relaciones con respecto a las cosas que están implícitas en la «producción», de otro, y esto es sin duda lo más importante, antes que las relaciones entre hombres vienen lógicamente los hombres que entran en estas relaciones

—sofisma moderno bien conocido que desplaza la relación en beneficio de la sustancia y que constituye el individuo metafísico—. Para Hitler, la realidad que se esconde detrás de la construcción marxista es la voluntad de unos individuos, los judíos.

El inventario anterior de los rasgos holistas e individualistas presentes en *Mein Kampf* es ciertamente muy imperfecto: no se trataba de hecho más que de una especie de detección o reconocimiento. Lo esencial es observar cómo se combina o articula todo ello, y cuál de los dos grandes principios subordina al otro, si se da el caso. Es lo que vamos a intentar hacer brevemente ahora.

Tomemos de nuevo los rasgos localizados. La noción central es doble: lucha de todos contra todos como verdad última de la vida humana y dominio de unos sobre otros como característica del orden natural de las cosas, o más bien de las sociedades. Al presentarse este igualitarismo, que va en contra de ese «orden» considerado como natural, como un arma judía de destrucción, podríamos creer —y parece que casi siempre se ha creído eso— que ya no estamos dentro del universo individualista moderno. Ahora bien, esto es pura apariencia. No sólo hallamos rasgos individualistas e igualitarios indudables en la concepción del mundo de Adolf Hitler sino que, sobre todo, al reposar la idea de dominio únicamente sobre sí misma, sin otro fundamento ideológico que no sea el de la afirmación de que así lo quiere la «naturaleza», esta no es más que el resultado de la destrucción de la jerarquía de valores y de los fines humanos mediante el individualismo igualitario. Ya no nos queda más justificación a la subordinación, tal como la encontramos necesariamente en toda sociedad —y tal como los alemanes en su mayoría no han dejado nunca de admitirla—, que el hecho bruto de la dominación de unos sobre otros. El hecho de que se haga mucho hincapié en la lucha por la vida (y por el dominio) traduce precisamente la valoración individualista y la negación individualista de las creencias colectivas.

Para mejor comprender lo que le pasa aquí a la ideología moderna, podemos remontarnos en el pasado. La subordinación siempre ha supuesto un problema dentro de este marco, pero he aquí que de repente aparece, por el contrario, absoluta y brutalmente afirmada. Esta inversión oscurece la continuidad histórica. Recuérdese solamente cómo hacía falta normalmente, en el Derecho natural de los siglos XVII y XVIII, además del contrato de asociación, un segundo contrato, político o de subordinación, para hacer pasar a los hombres del estado de naturaleza al estado social y político. Vemos claramente en este caso cómo la subordinación entraña una dificultad especial. Al menos, se fundaba a partir de un contrato especialmente concebido con este fin. Medimos el camino recorrido en la intensificación del individualismo cuando Hitler, preocupado ante todo por construir

una auténtica máquina de guerra y dirigiéndose a un pueblo para el que la subordinación era algo más o menos aceptado como natural, no encuentra para justificarla más que la naturaleza, ya no social sino física —un poco a la manera, dicho sea de paso, de nuestros etólogos—.

Se objetará que la dominación, el poder hitleriano, no es más que aparentemente su propio fin, y que está en realidad al servicio de un valor, a saber, la raza. Pero precisamente, *hay que dar cuenta de la emergencia de la raza como valor*. Ahora bien, es la lucha de todos contra todos —y por lo tanto el individualismo— la que está en el origen de la raza, y no a la inversa. En efecto, la lucha de todos contra todos actúa evidentemente en todas partes; en particular, debe tender a debilitar, véase a destruir, la representación de la sociedad global o colectividad nacional, y para profundizar más en las representaciones de Adolf Hitler podemos preguntarnos qué concepción de la comunidad alemana está en condiciones de resistir en él a esta disgregación. La forma moderna que adopta normalmente la sociedad global es la nación, y las condiciones exteriores del momento son favorables a la afirmación de la nación alemana y de su cohesión. Sin embargo, incluso si el epíteto «nacional», sólo o formando un nombre compuesto, es ampliamente utilizado en la denominación de los diferentes partidos o movimientos (véase el inventario de Faye), la «nación» sigue siendo algo bastante exterior o superficial. Su equivalente más profundo es el *Volk*. Para el propio Hitler, existen razones suplementarias para no profundizar en la idea de nación. La nación es atacada vigorosamente en esta época por los internacionalistas, y Hitler se jactará de haber acabado con el internacionalismo socialista tradicional en el proletariado. Sin embargo, en general, su táctica no consiste en atacar de frente una posición defendida por los socialistas, sino más bien en eludir su crítica. Así, no se llega a afirmar que no existe una lucha de clases, sino que la verdadera lucha es la lucha de razas. Por lo demás, como nos recuerda constantemente el libro de Faye, a lo que tendían no sólo el nacional-socialismo sino todo el movimiento en el interior del cual este se desarrolló, era a absorber y reunir los dos polos nacional y socialista, tal como pronosticaba Pribram. Todo indica que esto debía realizarse en torno a la noción de *Volk*. Pero preguntémonos cuál podía ser en el fondo el sentimiento de Hitler respecto a esta noción y a la de «comunidad del pueblo», que el nazismo iba a utilizar tan a menudo en lo sucesivo.

Hagamos un paralelismo. El sociólogo francés Durkheim, para expresar la comunidad de pensamiento en el interior de una sociedad, hablaba de «representaciones colectivas» e incluso de «conciencia colectiva»; hubo una viva reacción por parte de los empiristas anglosajones, que se preguntaban poco más o menos: «¿Se han encon-

trado ustedes alguna vez con una representación colectiva a la vuelta de una esquina? No existen más que hombres de carne y hueso». Es evidente que Hitler, al creer en la lucha de todos contra todos, debió reaccionar de un modo muy semejante ante la noción de una entidad social colectiva, de una comunidad cultural del «pueblo».

Esto último parece confirmarlo el uso relativamente limitado en *Mein Kampf* del vocabulario a base de *Volk (Volkgemeinschaft, Volksseele)*, exceptuando *Volkstum*, nacionalidad, y aquella «palabrita» en la que Faye insistió, *völkisch*. Hemos visto precisamente cómo esta palabra derivada permitía a Hitler, una vez rechazadas las «ensoñaciones» culturales, religiosas o espirituales que iban unidas a ella, operar la transición hacia la raza, *die Rasse*. El único residuo que su feroz individualismo —oculto— podía tolerar en materia de comunidad era la «raza»; las personas piensan lo mismo y —al menos idealmente— viven juntas porque son físicamente, materialmente idénticas. Por otra parte, sin duda, el deslizamiento del «pueblo» a la «raza» desborda ampliamente al nacional-socialismo por sí solo, pero nos limitaremos al propio Hitler. «La meta del Estado es el mantenimiento y desarrollo de una comunidad de seres vivos que son física y moralmente *gleichartig*, es decir, semejantes, puesto que son de la misma especie *(Art)* *(MK*, p. 433). En otro lugar, Hitler se muestra exultante ante la idea de que sus hombres podrían haberse convertido en físicamente idénticos al cabo de unos años (Arendt, *op. cit.*, p. 418, citando a Heiden).

Para concluir con este punto, diremos que una representación muy difundida del sentido común individualista moderno, la «lucha de todos contra todos», obligó a Hitler a considerar la raza como el único fundamento válido de la comunidad global y, en general, como la única causa de la historia. El racismo resulta aquí de la disgregación de la representación holista por el individualismo.

Señalemos que, dentro de su papel funcional como sustituto de la clase marxista, la raza hitleriana es relativamente débil: al fin y al cabo, lo único que hace es yuxtaponer individuos que, como tales, ni siquiera cuenta en la vida corriente con una solidaridad como la que pueden experimentar los miembros de una misma clase —véase los obreros en lucha por sus reivindicaciones—. Pero la concepción racista activa es en realidad el antisemitismo, el único que puede establecer la representación abstracta a nivel popular. Sólo él puede unir «racialmente» a la población alemana que de lo contrario se divide, según nos dicen, en cuatro «elementos raciales», entendiendo por tales cuatro «razas» diferentes. Rauschning pudo afirmar, en ese sentido, que los judíos resultaban indispensables para Hitler. Sin embargo, si bien Hitler estuvo obsesionado con la idea de eliminarlos y acabó finalmente decidiendo exterminarlos, no fue sólo porque consti-

tuía según él la anti-naturaleza que desviaba a la historia de su curso normal —podemos ver en ello una simple racionalización especulativa—, ni tampoco porque necesitaba intensificar la guerra en todos los frentes.

Profundizando más, observamos un paralelismo entre dos opuestos. La lucha era para Hitler, como ya hemos dicho, entre los judíos de un lado y él, él solo, de otro, Quiso oponer sistemáticamente su voluntad a la supuesta voluntad de ellos. Los consideraba como agentes de destrucción, como individualistas portadores de todo aquello que odiaba de la modernidad: el dinero anónimo y usurario, el igualitarismo democrático, la revolución marxista y bolchevique. Pero hemos visto cómo el propio Hitler estaba infectado por ese mismo veneno al que pretendía combatir. El individualismo de la lucha de todos contra todos minaba en su espíritu aquello que le hubiera gustado creer y que los alemanes debían creer: la «comunidad del pueblo». A partir de entonces resulta verosímil que Hitler, aprovechando la simetría que los oponía, haya proyectado sobre los judíos el individualismo que le corroía. La exterminación de los judíos aparece, en el fondo, como un esfuerzo desesperado por parte de Hitler por desembarazarse de su propia contradicción fundamental: en ese sentido, es también una parte de sí mismo lo que Hitler intentó aniquilar.

Quisiera añadir una observación. He señalado en otra parte el paralelismo existente entre la concepción hitleriana y la obsesión por el «poder» en la politología contemporánea (*HAE I*, p. 19; *HAE I*, tr., pp. 21-22). Si seguimos hasta el final la lógica de esta aberración, nos damos cuenta de que, en este terreno, Hitler no ha hecho más que llevar hasta sus últimas consecuencias una serie de representaciones muy comunes en nuestra época, bien sea la «lucha de todos contra todos», especie de lugar común de la incultura, o su equivalente más refinado, la reducción de lo político a la noción de poder. Ahora bien, una vez admitidas tales premisas, no vemos, con la ayuda de Hitler, qué es lo que puede impedirle al que cuenta con los medios necesarios para ello exterminar al que mejor le parezca, por lo que lo horroroso de la conclusión demuestra la falsedad de las premisas. La reprobación universal nos muestra un punto de acuerdo respecto a ciertos valores, y el poder político debe subordinarse a los valores. La esencia de la vida humana *no es* la lucha de todos contra todos, y la teoría política no puede ser una teoría del poder, sino una teoría de la autoridad legítima. Además, debe quedar claro al término de este análisis que la generalización de la noción de «violencia», sin tener en cuenta las distinciones fundamentales en el mundo moderno (entre público y privado, etc.), es de carácter totalitario y nos amenaza con la barbarie (cf. *HAE I*, pp. 22-23; *HAE I*, tr., pp. 24-25).

¿Acaso podemos, para llegar a una conclusión general, intentar deducir una perspectiva de conjunto? Esta no sólo será esquemática, sino también especulativa; tendremos que alternar, en términos frecuentemente aproximativos, juicios hipotéticos y conclusiones mejor establecidas o más verosímiles. Por muy inseguro que sea el resultado, quizás no sea desdeñable si tenemos en cuenta el estado actual de los estudios.

En el plano ideológico mundial, el nazismo forma parte de un proceso de intensificación y de extremosidad ligado a la interacción de la ideología individualista dominante y de las culturas particulares dominadas. Desde este punto de vista, forma parte de la interacción de Alemania y el mundo, lo cual sin duda es evidente pero no debe olvidarse.

En el plano alemán, observamos que la constitución política guillermina no era un resultado de la aplicación sistemática de cierta ideología, sino de la modernización de un sistema político tradicional, de su modificación o adaptación *empírica* a las condiciones modernas (de ahí, en parte, la mezcla de arcaísmo y modernidad en la que insisten los historiadores, a cada cual más). Una vez barrido este sistema por la derrota, la constitución democrática y parlamentaria de Weimar fue considerada por los depositarios de la ideología tradicional como una imposición extranjera —la conversión de Thomas Mann constituye sin duda una excepción—. Llegados a este punto, todo transcurre como si Alemania se viese obligada, debido a esta situación y con el fin de defender su cultura nacional de la presión extranjera, a crear un modelo de constitución política conforme a su ideología. Ahora bien, Pribram nos ha enseñado que debía tratarse necesariamente de *un* «nacional-socialismo» (tomando la palabra «socialismo» en el sentido de organización global). Tenemos aquí por tanto una doble determinación: una determinación causal (las condiciones dadas) y una determinación ideológica (reintroducción de un aspecto holista), pero las dos reunidas no nos muestran más que un aspecto de lo real, y no *el* nacional-socialismo tal como existió de hecho. Hay que señalar, por otra parte, que el problema todavía no ha sido resuelto: el nazismo no llegó a construir una constitución política y se ha dicho incluso que, hablando rigurosamente, no ha existido nunca un Estado nazi. Esto no es una casualidad: el racismo ha permitido hacer caso omiso del problema, y Hitler prevenía a partir de *Mein Kampf* que el Estado no debía ser más que un instrumento al servicio de la raza [35].

---

[35] Ernst von Salomon escribía en sus recuerdos de después de la guerra: «La única meta del gran movimiento nacional, después del hundimiento de 1918, debía ser una

Vemos el tipo de pregunta al que estamos llegando y que podemos formular todo lo más de manera abstracta, especulativamente: ¿Es contingente el papel principal desempeñado aquí por el racismo o, por el contrario, se impuso necesariamente al ser insoluble el problema político? En el plano individual, hemos creído observar, en el mismo Hitler, que el racismo abstracto o teórico resultaba de la desintegración individualista de la representación holista de la «comunidad». Esta proposición podría muy bien generalizarse, no sólo a los círculos *völkisch* alemanes sino también, mucho más ampliamente, a cierta persona a la que se sitúa a menudo en los orígenes del racismo europeo, el conde de Boulainvilliers, en quién habría nacido de una crisis de la representación holista y jerárquica de los «órdenes» o «estados» sociales (nobleza, clero y tercer estado).

En el plano colectivo y dado que, traducida a la cultura alemana, la nación se convierte en el *Volk,* ¿podría acaso evitarse, en esas condiciones, el deslizamiento del *Volk,* pueblo o cultura, a la «raza»? Precisemos bien que no se trata de suponer que el pueblo alemán se hizo racista con Hitler, mayoritariamente o no, sino sólo que esto ocurrió por el hecho de ahber caído en poder de una élite racista. Admitamos que la ideología del *Volk* no era racista, al menos de manera predominante, antes de 1918. Observamos que no respondía entonces más que a unas exigencias sociales relativamente limitadas. Después de 1918, se vio en cierto modo obligada por la historia a responder a una nueva exigencia propiamente política, a saber: una «renovación de la concepción del Estado». ¿Acaso esta exigencia, sin duda desmesurada, llevó —finalmente— a Hitler a la Cancillería y, a partir de entonces, hizo bascular a Alemania hacia el racismo? Esta pregunta resulta un tanto retórica actualmente. Al menos tiene el mérito de recordarnos que la conciencia nacional plantea sus propios problemas, tanto en Alemania como en otras partes.

renovación de la concepción del Estado, que sería revolucionaria en sus métodos pero conservadora en su naturaleza», y califica de «traición infame del verdadero objetivo» la «tentativa de desplazar el acento decisivo del Estado al pueblo, de la autoridad a la totalidad» (*op. cit.*, p. 618).

II

EL PRINCIPIO COMPARATIVO: EL UNIVERSAL ANTROPOLÓGICO

Capítulo 7

MARCEL MAUSS: UNA CIENCIA EN DEVENIR*

Claude Lévi-Strauss escribió una «Introducción a la obra de Marcel Mauss» que es importante y, creo yo, indispensable si queremos comprender el impacto de las ideas de Mauss en los problemas de la antropología contemporánea. No me dejaré guiar por las críticas de ciertos sociólogos para quienes el pensamiento de Mauss habría sido desviado en este texto en un sentido estructural, ya que creo que el autor es ahí fiel a la inspiración profunda de Mauss. Otros han dicho que Lévi-Strauss presentaba a Mauss como más filosófico de lo que era en realidad. Al venir detrás de él y dado que el aspecto más evidente de Mauss es claramente su tendencia a lo concreto, ¿por qué no adoptar una perspectiva más modesta y conformarme con mostrarles el interés de Mauss hacia lo concreto? Respecto a este punto, consulté a algunos amigos, antiguos alumnos de Mauss, puesto que quería brindarles algo más que una opinión meramente personal. Estuvieron conformes conmigo y me ayudaron a precisar: Mauss era un filósofo, un teórico que se había vuelto hacia lo concreto, que ha-

* Reproducido a partir de *L'Arc*, 48, París, 1972, pp. 8-21. Conferencia dada en inglés, en Oxford, en 1952, como contribución a una serie dedicada a la historia de la sociología en Francia.

bía aprendido que la sociología sólo puede progresar en estrecho contacto con los hechos. Este es el aspecto fundamental que quiero tratar. Quiero mostrar cómo la sociología francesa o, mejor dicho, la sociología en Francia alcanza con Mauss su *fase experimental.* La fórmula puede parecer excesiva y trataré de justificarla.

La tendencia hacia lo concreto de Mauss es absolutamente característica, si lo comparamos con Durkheim. Durkheim, si bien se inclinó indudablemente hacia los hechos, puede sin embargo considerarse como el último de una generación de pensadores abstractos. Sin duda fijó las reglas para el estudio de los hechos, deseó tales estudios y dio ejemplo de ellos; pero no por ello es menos cierto que con Mauss es con quien reacciona realmente la percepción concreta sobre el marco teórico. Yo afirmaría que Durkheim todavía era un filósofo. Pero para el propio Mauss, Durkheim era ante todo el fundador de la sociología, y le reservaba la calidad de filósofo a Lévi-Bruhl, mientras que, por otra parte, escribía a propósito del método de trabajo de Hertz: «El plan se modificaba con los hechos, y los hechos no estaban ahí para servir de ilustración, ya que Hertz era un sabio, y no sólo un filósofo» *(Revue de l'histoire des religions,* t. 86, 1922, p. 58).

Esta diferencia, casi una contradicción, entre la necesidad profunda de Mauss de recurrir a los hechos concretos y la inclinación abstracta de Durkheim chocaba vivamente a los alumnos de Mauss, a los que les extrañaba no verla expresada en forma de divergencias teóricas. Y es que Mauss poseía el sentido de la solidaridad en el trabajo colectivo y rendía honor a la memoria de Durkheim; fiel a éste como discípulo y heredero suyo, prefería mantener viva su inspiración común que insistir en los pequeños detalles que les separaban. Durkheim había portado un marco teórico cuyo valor para los fines de la investigación subrayaba Mauss siempre que tenía ocasión de ello. Una vez asegurado este aspecto, la primera preocupación de Mauss, sobre todo en sus conferencias de orden elemental, concernía a los hechos. Y resulta completamente evidente que lo que esperaba de los hechos era que reaccionasen sobre la teoría. Si alguna vez se queja, es a propósito de las circunstancias que no han permitido que los estudios se desarrollen tan rápidamente como el grupo de *l'Année sociologique* lo hubiera deseado, que se colmasen las lagunas y que se rellenara de carne el esqueleto teórico. Está tan imbuido de la idea de que los conocimientos de facto debían cambiar las teorías anteriores que no puede evitar expresar su decepción cuando da cuenta de la tercera edición del *Rameau d'or*: los hechos se han acumulado pero no han modificado las ideas, el tonel ha crecido en proporciones monumentales pero sigue conteniendo el mismo vino.

Si decimos que Mauss no llegó a construir un sistema, ¿qué sig-

nifica a partir de entonces esta crítica? Es verdad que no lo construyó, no era esa su intención y sería erróneo juzgarlo como si así lo hubiese querido.

Mauss era una persona fascinante. Resulta imposible hablar del sabio sin evocar, aunque sólo sea de paso, al hombre. Este es probablemente el secreto de su popularidad entre nosotros, que, a diferencia de tantos otros maestros académicos, el conocimiento no era para él un dominio de actividad separado: su vida se había convertido en conocimiento y su conocimiento en vida y por eso podía ejercer, al menos sobre ciertas personas, una influencia tan grande como la de un maestro de religión o un filósofo. Y esto trae consigo más de una paradoja.

Su enseñanza elemental, por ejmplo, estaba simplemente destinada a lograr que sus alumnos fuesen capaces de observar y registrar las cosas correctamente. Tal como la encontramos en el *Manuel d'ethnographie,* que fue redactado a partir de anotaciones de oyentes, puede parecer que esta enseñanza consiste en un catálogo de hechos, aumentado con instrucciones que tienen a menudo un carácter tan general que dan la impresión de ser una tautología o un lugar común. Finalmente, nos decía que había mucho que observar de *esto* y de *lo otro,* y que numerosas ideas y maneras de actuar humanas dotadas de valor esperaban por doquier ser simplemente registradas... Lo único que teníamos que hacer era ir a observarlas aunque, por supuesto, debíamos saber lo que estábamos buscando y, al mismo tiempo, tener en cuenta que todo está dentro de todo... Esto es muy fácil y muy difícil a la vez ¿Es eso todo? No completamente: un estudiante que había escogido la etnología como materia secundaria me dijo un día que viajando en un autobús había descubierto que la relación que sentía entre él y sus vecinos se había transformado gracias a las lecciones de Mauss. Quizás piensen ustedes que no hay nada de científico en ello. Es posible. De todas formas, todo, incluso el gesto más insignificante, adquiría para nosotros un sentido gracias a Mauss. Él presumía de poder reconocer un inglés en la calle por su forma de andar (véase sus *Techniques du corps*). Con Mauss, la estrecha cultura clásica en la que habíamos sido educados se convertía en un humanismo más amplio, más real, que abarcaba a todos los pueblos, a todas las clases, a todas las actividades.

Ibas a buscarle al final de una lección y te dejaba dos horas más tarde en la otra punta de París. Durante todo el tiempo había estado hablando mientras andaba, y parecía como si los secretos de razas remotas, como si un trozo de los archivos de la humanidad te hubiesen sido revelados por un experto en forma de simple conversación, ya que había dado la vuelta al mundo sin moverse de su sillón, indentificándose con los hombres a través de los libros. De ahí el tipo de

frase tan común en él: yo como... yo maldigo... yo siento, que significa según el caso: el melanesio de tal isla come, o el jefe Maorí maldice, o el indio Pueblo siente. Puesto que Mauss lo sabía todo, como solíamos decir, esto no le llevaba a dar explicaciones complicadas. Lo que ocurría, por el contrario —y eso sigue siendo una gran dificultad en su caso—, era que su conocimiento era tan real, tan personal, tan inmediato, que adoptaba a menudo la forma engañosa de declaraciones de sentido común. He aquí un ejemplo. Fui en cierta ocasión a pedirle consejos acerca de la «covada». Era por la mañana. Acabó de hacer su gimnasia en el balcón y desayunó, hablando de los belgas, de sus rebanadas de pan con mantequilla y de otras muchas cosas. Me preguntó: «¿Sabe usted cómo se dieron cuenta los ingleses de que Juana de Arco, que se hallaba prisionera y totalmente vestida de guerrero, era una mujer? Pues bien, ella estaba sentada y alguien le arrojó unas nueces sobre las rodillas; entonces, para evitar que estas cayeran, en vez de juntar las rodillas las apartó, como para tender la falda que debería haber llevado.» (Me di cuenta mas tarde de que esta historia está en Mark Twain). Logré pese a todo, al final, pronunciar algunas palabras acerca del objeto de mi visita, es decir, la covada, el patriarcado y el matriarcado, etc... El me contestó: «Es mucho más sencillo que todo eso, el nacimiento no es cosa fácil, y es completamente natural que ambos padres colaboren en él». Le dejé, poco satisfecho con esta enigmática respuesta y cargado con un voluminoso libro. Pensaba, como muchos otros en circunstancias semejantes: es maravilloso, pero ¿no resulta, pese a todo, un poco demasiado simple? ¿Qué quiere decir con ello? Pasados unos días lo comprendí, y aprecié la diferencia entre cierto tipo de pedantería y el conocimiento de Mauss. He aquí por qué sostengo que Mauss había recibido del cielo la gracia especial de ser un investigador de campo sin necesidad de abandonar su sillón.

La carrera activa de Mauss, desde sus oposiciones de filosofía en 1893, a los 23 años, hasta su jubilación en 1940, a los 68 años, puede dividirse en tres períodos. El primero se extiende hasta 1914; Mauss es por aquel entonces especialista en religiones, principalmente la india y las primitivas, y participa activamente en el movimiento de *l'Année sociologique* bajo la dirección de su tío Durkheim. Se trata de un período de trabajo de equipo entusiasta y de numerosas y brillantes publicaciones. Hasta 1900, Mauss había estudiado la filología sánscrita y comparada, la historia de las religiones y la antropología en París, con maestros tales como Meillet, Foucher, Sylvain Lévi, quien, según parece, consideraba a su alumno como un genio y más bien lamentaba la excesiva influencia que su tío ejercía sobre él; en Holanda tuvo a Caland y en Oxford a Taylor y Winternitz.

En 1901, se le otroga a Mauss la cátedra de «Historia de las religiones de los pueblos no civilizados» en la Escuela de Altos Estudios. Al mismo tiempo, y desde el principio, se encargó de la segunda sección de *l'Année sociologique,* que versaba acerca de la sociología de la religión, y publicaba cada año, con la colaboración de Hubert, reseñas muy detalladas e instructivas de todas aquellas publicaciones de cierta importancia. Estas reseñas constituyen una parte considerable de la obra de Mauss; acabo de releerlas y dudo mucho de que exista algo que se les pueda comparar: cada obra es resumida con mucho cuidado antes de ser alabada o criticada, corregida o completada, y todo ello desde el único punto de vista del conocimiento. En ninguna parte aparecen las teorías sociológicas como algo más que meros instrumentos, aunque sean indispensables para la investigación. Toda la historia, todos los resultados y problemas de la especialidad en esta época están magistralmente resumidos en estas páginas.

Pero si nos referimos a las publicaciones de Mauss, debemos recordar que no publicó ningún libro, sino solamente artículos, a veces muy extensos y titulados generalmente «ensayo» o también «esbozo». Además, casi todos fueron escritos en colaboración con otro erudito, sobre todo con el historiador de las religiones, arqueólogo y tecnólogo Henri Hubert, pero también con Durkheim, Fauconnet o Beuchat. Esto se ha interpretado de distintas formas, bien como una prueba de que estos eruditos habían relizado el ideal del trabajo colectivo, bien como que Mauss era incapaz de publicar algo por sí solo y, de hecho, el volumen de sus publicaciones iba a decaer de manera clara después de arrebatarle la muerte a sus amigos y colaboradores.

La guerra de 1914 asestó un duro golpe al grupo de sociólogos, llevándose a sus mejores promesas, como Hertz, autor de *la Prééminence de la main droite* y del descubrimiento de la costumbre de las dobles exequias. Con la muerte de Durkheim, en 1917, comenzó el segundo período de actividad científica de Mauss, marcado de un lado por el luto y la abnegada preparación de la publicación de las obras de los desaparecidos (los *Mélanges,* de Hertz, y la *Éducation morale* y el *Socialisme,* de Durkheim) y, de otro, por una aumentada responsabilidad. Al suceder a Durkheim en la dirección de *l'Année,* Mauss iba a consagrarse ya no sólo a la religión, sino también a la sociología en general. Su campo de actividad se amplió con la creación en 1925 del Instituto de Etnología, en el que Mauss dictó sus «Instrucciones» año tras año. Le concedía mucha importancia a estos cursos elementales, por la evidente razón de que los veía como un medio para un futuro desarrollo. Recordemos que, si bien Mauss formaba ante todo a sus estudiantes de cara a la misión monográfica sobre el terreno, no ignoró nunca los problemas de la difusión y del préstamo culturales, ni tampoco los de la civilización material. Las

obras del profesor Leroi-Gourhan, que pueden considerarse como el origen de la tecnología etnográfica como disciplina independiente, se basan enteramente en el desarrollo de la clasificación sistemática de las técnicas, expuesto por Mauss en sus cursos. Pero voy a pasar por encima aquí la cuestión de la influencia y la posteridad de Mauss, ya que puedo remitirles al capítulo de Lévi-Strauss incluido en la *Sociologie au XXe siècle*.

Durante este período, junto a numerosas contribuciones muy breves, Mauss nos presenta un sólo estudio de grandes dimensiones, pero quizás sea esta su obra maestra, el *Essai sur le don* de 1925. Quisiera señalar que si Mauss amplió su campo de actividad, ya de por sí tan vasto, hasta llegar a cubrir el campo indefinido de la sociología y de la etnología en general, no fue por propia elección. Se vio obligado a ello por fidelidad a la memoria de Durkheim y al desarrollo de los estudios que habían iniciado juntos.

Podemos considerar que alrededor de 1930 comienza un nuevo período. Hubert, a su vez, abandonó a su compañero de trabajo y Mauss publicó sus dos volúmenes sobre los celtas. Mauss fue elegido en el colegio de Francia y, a lo largo de diez años, dará clases en tres instituciones diferentes unas ocho horas semanales. En esta época, nos daba la impresión de que el destino le exigía que ocupase él solo valientemente el lugar dejado vacante por todo el equipo de eruditos con los que había iniciado el trabajo. Y lo ocupaba holgadamente, cumpliendo el papel de sabio enciclopédico como si la base material del conocimiento no se hubiese ampliado considerablemente a lo largo de cincuenta años y manteniendo el contacto con la historia, la psicología, la filosofía y la geografía. Esto sin duda explica suficientemente, junto con el respeto que sentía hacia los hechos, por qué publicó relativamente poco durante este período. Y sin embargo, ¿acaso no bastarían las ideas que sembraba generosamente en las páginas de las *Techniques du corps* o de *la Notion de personne* para asentar la reputación de cualquier otro sabio? Tenía demasiadas ideas como para expresar de manera completa una de ellas.

Llegó entonces la Segunda guerra mundial, que iba a reproducir los padecimientos de la Primera con una acrecentada crueldad. En esta ocasión, la razón de Mauss no sobrevivió a la ordalía. La memoria se le iba de vez en cuando y su pensamiento le había abandonado, debido quizás al agotamiento tanto afectivo como intelectual, cuando murió el 10 de febrero de 1950.

Sigamos ahora cronológicamente los trabajos de Marcel Mauss con el fin de subrayar el aspecto concreto de su pensamiento. La preocupación fundamental será la de considerar el papel jugado en la investigación, de una parte, por las ideas del antropólogo y, de otra,

por los datos que este estudia. En 1896, Mauss publicó un largo estudio en la *Revue de l'histoire des religions* sobre la obra de Steinmetz acerca de los orígenes de la sanción penal, con el título de «La religión y los orígenes del Derecho penal» (*Oeuvres,* t. II, p. 651 y ss.). Steinmetz se esforzaba en demostrar que la pena tenía su origen en la venganza privada. A la vez que alababa el método empleado, Mauss formulaba una objeción fundamental y se veía llamado a esbozar la cuestión tal como él la entendía. El autor, según Mauss, «no define, sino que clasifica a partir de las nociones comunes». Sólo recientemente ha incorporado la palabra sanción el sentido racional y utilitario que nos es familiar. Se trata de una noción muy particular, y, para existir, la sociología exige algo más general. Mauss pensaba que había mucho más en común entre las sociedades primitivas y las nuestras, y quería encontrar una definición que fuese común a ambas. Decía que Steinmetz, al no definir su objeto sociológicamente, no encontró el elemento común que se halla en la base de todo Derecho penal. La sanción es todo aquel castigo que alcanza al que ha violado el derecho y la costumbre. En las sociedades arcaicas, la transgresión provoca a menudo una reacción religiosa, y, a partir de ahí, se ha desarrollado el Derecho penal: no sólo existen en nuestro Derecho moderno restos de la venganza privada primitiva, sino que hay también en los tipos originales algo así como el germen de nuestro sistema penal.

Lo que aquí nos importa, es que una definición sociológica debe expresar lo que hay de común entre nosotros y las sociedades primitivas. Mauss dice: «si nos ceñimos, como hace M. Steinmetz, al estudio de los pueblos no civilizados, perdemos de vista la función e incluso el funcionamiento de la pena». Esto implica claramente, desde mi punto de vista, que sólo a través de nuestra propia cultura podemos comprender otra distinta, y viceversa.

Pero la posibilidad de llevar a cabo tal definición general descansa sobre el postulado de la unidad de la humanidad, y podemos preguntarnos de dónde deriva a su vez este postulado. Steinmetz escribió que la etnología debía establecerse sobre dos principios: el de evolución y el de conciencia social (*Völkergendanke*). Mauss pensaba que bastaba con el segundo, ya que el alcance del principio de evolución es puramente negativo y únicamente significa que se rechaza toda diferencia de naturaleza entre razas, al igual que la explicación a partir de la difusión:

> Negar la irreductibilidad de las razas supone plantear la unidad del género humano. Descartar el método histórico [la difusión] supone ceñirse, en el caso presente, al método antropológico (*Obras,* t. II, p. 653).

La unidad del género humano, he aquí una idea que habrán seguido ustedes como un hilo conductor a lo largo de esta serie de conferencias sobre la sociología francesa. El papel histórico de la primera escuela antropológica inglesa fue plenamente reconocido por Mauss en el primer volumen de *l'Année:*

> Los hechos que estudiaba la historia clásica, la filología comparada o el folklore reciben en efecto un enfoque totalmente nuevo de su constante comparación con los hechos de las religiones primitivas. Sale a relucir entonces la identidad fundamental de estos tres órdenes: religiones primitivas, religiones de los antiguos pueblos civilizados y supervivencias de las creencias y ritos en los usos locales y las tradiciones de Europa y Asia (*Obras,* t. 1, p. 110).

Pero los propios antropólogos partieron de premisas evolucionistas. Podemos rechazar hoy en día el evolucionismo, pero no debemos olvidar que fue él el que fusionó los «nosotros» y los «otros», los civilizados y los bárbaros, en una sola especie. La idea de evolución sirvió de cimiento provisional que unió a unos conjuntos discretos antes de que pudiesen incorporarse a un mismo todo. Ahora, este todo nos parece bastante informe y exigimos un estudio de las diferencias, tal como Mauss no cesaba de hacer. Pero no hubiese sido posible estudiar las diferencias antes de haber establecido la unidad fundamental.

En su conferencia inaugural de Historia de las religiones, en 1901, Mauss explicó sus principios metodológicos. En primer lugar, estrictamente hablando, no existen pueblos no civilizados, sino solamente pueblos de diferentes civilizaciones. Una sociedad australiana no es ni simple ni primitiva, y tiene una larga historia como la nuestra. Pero, al igual que encontramos entre los animales especies vivas que, pese a ser tan antiguas como los mamíferos, son más simples y están más estrechamente emparentadas con las especies, actualmente extinguidas, de las primeras eras geológicas, así también la sociedad Arunta está más cercana que la nuestra a las formas primitivas de sociedad. De esta forma, pese a que el totemismo de los Arunta se halla en un avanzado estado de descomposición, el nacimiento no sólo es para ellos un hecho fisiológico, sino también un acontecimiento mágico-religioso: un Arunta pertenece al clan del espíritu totémico que se supone ha penetrado en el seno de su madre, y esto nos remite a ideas verdaderamente primitivas:

> Una de nuestras principales tareas, y también una de las más delicadas, consistirá en examinar constantemente en qué medida los hechos

que vamos a estudiar nos permitirán remontarnos a las formas realmente elementales de los fenómenos (*Obras,* t. 1, pp. 490-491).

Vemos cómo no toda idea evolucionista está ausente aquí. Pero esta no es la única razón que hace necesario un análisis cuidadoso de los hechos. Porque, si bien es cierto que los hechos etnográficos, auténticos por una parte, son abundantes y que, gracias a las técnicas y a la formación modernas, estamos mejor informados acerca del ritual Hopi que acerca del sacrificio levítico, por no decir nada del ritual sacrificial griego, no todos los documentos, sin embargo, tienen el mismo valor y «deberemos ejercitar seguidamente en común nuestras facultades críticas» a través de un riguroso examen de los documentos y «buscaremos... todos los aspectos críticos necesarios para recuperar el hecho verdadero del que hemos hablado» (*Obras,* t. III, pp. 365-371).

Existen dificultades que no son comunes a todas las observaciones de fenómenos sociales. En primer lugar, toda información procede de los indígenas y no hay nada tan difícil, incluso para nosotros, como expresar en qué consisten realmente nuestras instituciones. Como decía un misionero de Corea: «las costumbres son, al igual que el lenguaje, una propiedad de la que su propietario no es consciente». Por eso el etnólogo debe escavar bajo la mejor información indígena hasta llegar a los «hechos profundos, casi inconscientes, puesto que estos no existen más que en la tradición colectiva. Son estos hechos reales, estas *cosas* las que trataremos de alcanzar a través de los documentos».

«Si bien es cierto que tenemos que contemplar los hechos religiosos ante todo como fenómenos sociales, mucho más cierto todavía es que debemos dar cuenta de ellos como tales... Obtendremos así sistemas coherentes de hechos que podremos expresar mediante hipótesis, ciertamente provisionales pero, en todo caso, racionales y objetivas». El método intelectualista o psicológico ha sido superado; «por ejemplo, el hecho con el cual están en relación directa los ritos del luto es la organización familiar; de ella dependen, y no de sentimientos vagos e indecisos». Debemos «permanecer acantonados en el terreno de los hechos religiosos y sociales, no buscar más que las causas inmediatamente determinantes y renunciar a teorías generales que no explican más que la posibilidad de los hechos».

Esto es lo que Mauss enseñaba en 1901. El método es sólido, no existe teoría por sí misma. Insistimos mucho en el análisis intelectual, que es necesario para transformar los datos en hechos bien establecidos. Esto es lo que siguió haciendo Mauss durante casi cuarenta años en su seminario, en donde, hacia finales de los años treinta, fui testigo del estudio de los textos de Malinowski. En este caso,

Mauss podía alcanzar, gracias a su conocimiento de la Melanesia y de la Polinesia, una visión de los Trobriandeses netamente distinta de la de su observador. Un logro científico tal, en el que la comparación aporta un punto de vista más profundo, como reconoció Malinowski en una ocasión, sólo era posible gracias a la publicación por parte de este último de un vasto corpus de datos, procedimiento poco común en nuestros días.

Con respecto a la explicación, tampoco varió Mauss. En un informe, escribía que «una filología rigurosa, una sociología escrupulosa comprenden, no interpretan», y en sus últimas exposiciones sobre el Pecado y la Expiación aún repetía: «la explicación sociológica termina cuando hemos visto *qué es lo que* la gente cree y piensa, y *quiénes* son las gentes que creen y piensan eso.» He aquí un consejo que quizás no esté fuera de lugar.

El *Essai sur le sacrifice* fue publicado en 1898, dos años antes, por lo tanto, de la edición del *Rameau d'or.* No cabe lugar a dudas: el abismo que separa a las dos obras, una de las cuales aparece actualmente tan fresca como anticuada la otra, resulta de la adopción en la primera del método sociológico. El *Essai* representaba el primer paso de Hubert y de Mauss hacia un estudio sistemático de la religión, y expusieron su método en el prefacio de las *Mélanges* de 1908. Este método consistía en partir del hecho típico, crucial, y por esta razón escogieron el sacrificio. En este terreno, las ideas de Robertson Smith sobre lo sagrado y lo profano fueron puestas a prueba y desarrolladas. Si el tiempo lo permitiese, me gustaría alabar al menos la parte dedicada a lo indio en este *Essai.* Todo aquí resulta sorprendente, la calidad del trabajo, su peculiar situación en el seno de la investigación indológica, y todavía más el hecho de que los autores no han hecho más que ordenar los datos, ya que los frutos del pensamiento indio estaban ahí, maduros y listos para ser recolectados. Lo único que ocurría es que no resultaban convincentes para los filólogos y hacía falta un sociólogo que leyese el sánscrito para recogerlos.

El año 1901 trae consigo el artículo de la *Grande Encyclopédie* sobre la «Sociología», escrito en colaboración con Fauconnet. Pese a que aquí se discute que la obligación sea una característica de los hechos sociales, resulta sorprendente que, al final, no sea retenida como tal y que se haga más bien hincapié en las «instituciones», definidas de un modo muy amplio. Más tarde, de manera todavía más clara, y sobre todo en 1908, Mauss se aleja de la definición de Durkheim, especialmente por lo que se refiere a la religión: «La obligación no es para nosotros una característica de los hechos sociales.»

En 1903, el artículo «Sobre algunas formas primitivas de clasificación», subtitulado «Contribución al estudio de las representacio-

nes colectivas», escrito en colaboración con Durkheim abre una vía que será continuada y que representa ciertamente uno de los aspectos más interesantes de Mauss. Hubert estudiaría más tarde el tiempo, Mauss la persona y Czarnowski el espacio. Por muy importante que sea, este texto sorprende por su relación relativamente débil con la idea de lo sagrado. Es posible que esta relación sólo se haya establecido a partir de los *Origines du totémisme* de Frazer, una contribución totalmente inesperada. Además, me parece adivinar aquí un matiz de desprecio en la actitud con respecto a las ideas primitivas que es completamente ajeno a la visión objetiva y simpática de Mauss, y que me inclinaría a atribuir a Durkheim.

En 1904, en la línea del *Sacrifice*, se publica el *Esquisse d'une theórie genérale de la magie*, completada con un parte de su base crítica, «El origen de los poderes mágicos». Como cosa excepcional, el objeto no es en este caso concreto, como en el *Sacrifice*, sino relativamente abstracto, y no está circunscrito geográficamente. Pese a que se justifica en la introducción, quizás sea esta la razón de que no sea uno de sus escritos más logrados. Se plantea aquí la cuestión del *mana*, para la que remito de nuevo a la Introducción de Lévi-Strauss.

El año 1906 presencia la pubicación, en colaboración con Beuchat, del *Essai sur les migrations des sociétés eskimo*. La elección del tema procede una vez más de la búsqueda de un caso típico que tiene que ver aquí con la relación entre la morfología y la fisiología de una sociedad. Pasaré por encima el principio del texto sobre la oración, imprimido por iniciativa privada en 1909, y los trabajos menores que iban a ser todavía más numerosos a lo largo del segundo período, después de la guerra.

En 1925, Mauss publica el *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Aquí, de nuevo, el objeto es en gran medida concreto y limitado geográficamente, al menos en su base (indios de la costa noroeste, Melanesia). Mauss buscó, y efectivamente encontró, el hecho típico, el «hecho privilegiado», lo que él llama aquí un «hecho social total». Uno de sus temas favoritos era que la meta de la investigación no era estudiar piezas y trozos, sino un conjunto, un todo, algo de cuya coherencia interna pudiésemos estar seguros. ¿Cómo encontrarla? En cierto sentido, la sociedad es el único «todo», pero es tan compleja que, incluso reconstruyéndola de la manera más escupulosa posible, subsiste una duda acerca del resultado. Afortunadamente, existen casos en los que hallamos una coherencia en conjuntos mucho menos amplios, en los que el «todo» puede ser fácilmente abarcado con una sola mirada, y la «dote» es uno de estos casos. Toda la sociedad está presente, como condensada, en el potlatch. Este es en verdad el hecho típico a partir del cual bastaría con el estudio científico para establecer una ley o, más bien,

como me gustaría expresarlo más exactamente, un hecho que obliga al observador, si el observador es Mauss, a trascender las categorías a través de las cuales se aproxima a él. Se trata en este caso de ideas de sentido común, o económicas, acerca de la dote o del intercambio. Estas se cotejan con un corpus de datos, y de esta comparación resulta la categoría del potlatch como «prestación total de carácter agonístico». He aquí un ejemplo, tomado del propio Mauss, del proceso sobre el cual hemos de volver.

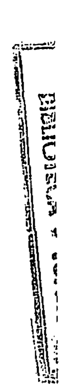
En cuanto a la idea del «todo», seductora y enigmática, aunque quizás demasiado concreta, Mauss no responde nunca categóricamente a la siguiente pregunta: ¿qué es lo que caracteriza a un «todo»? Insiste, sin embargo, muy a menudo en la importancia de las diferencias, de las separaciones; dice que los tabús de contacto, las reglas que separan un tipo de cosa de otro son tan importantes como las identificaciones o contagios a los que Lévy-Bruhl llamaba participación. Podemos afirmar que Mauss se aproximó todo lo que pudo a la definición del «todo» como una estructura, es decir, desde mi punto de vista, una combinación de «participaciones» en torno a una o varias *oposiciones,* y aquí les remito de nuevo inevitablemente a los desarrollos estructurales de Lévi-Strauss.

Hemos visto cómo Mauss tuvo que tratar acerca de problemas generales. Un largo texto sobre la clasificación titulado *Divisions et Proportions des divisions de la sociologie* (1927) es característico de su actitud respecto a la herencia de Durkheim y a sus propias tendencias, al igual que de su respeto hacia los conocimientos aportados por otras especialidades y de su preocupación por las necesidades de la investigación. Explica cuáles son las correcciones o ajustes que el viejo marco de *l'Année* exigía. Le parece esencial reconocer que todas estas categorías: religión, derecho y moral, economía, etc... son en definitiva establecidas «por el estado histórico de aquellas civilizaciones de las que nuestra propia ciencia es un producto», «por ejemplo, no estamos seguros de si hubiésemos sido capaces de separar la religión de la moral nosotros mismos si nuestras civilizaciones no las hubiesen distinguido previamente» (*Oeuvres,* t. III, p. 220). Finalmente, todas estas categorías que parecen entrar en la ciencia con orgullo y de pleno derecho son todo menos objetivas y pertenecen exclusivamente a nuestro propio sentido común, no son categorías sociológicas científicas, sino sólo procedimientos prácticos o males necesarios. (He esquematizado y exagerado este aspecto, pero véase *Oeuvres,* t. III, pp. 178-179 y 202-204 entre otras).

Sin embargo, Mauss pensaba que había que conservar el antiguo marco. Pero con qué satisfacción introdujo, para completarlo y corregirlo, otra clasificación: la división entre morfología y fisiología,

forma y funcionamiento, subdividido este último a su vez en representaciones y prácticas, es decir, en ideas y acciones. Celebra las ventajas de esta división: esta no implica ninguna idea preconcebida y toma los hechos tal como son, puesto que es concreta (¡concreta!). Una vez que ha demostrado que las dos divisiones pueden retocarse útilmente, insiste como de costumbre en la necesidad de reconstruir después de haber analizado. Como decía él: «tras haber recortado más o menos arbitrariamente, hay que volver a coser». Observarán ustedes que estas simples palabras nos ofrecen aquello mismo que algunos denominan hoy en día pretenciosamente la función social de tal elemento. Mauss es incluso más riguroso, ya que no se remite para nada a las categorías utilizadas en la subdivisión.

Una observación más. Mauss decía de su trabajo con Hubert: había dos bueyes uncidos al carro, el mitólogo y el ritólogo, y ahora que sólo queda uno el trabajo es más difícil. Esto es, sin duda, lo que lleva a Mauss a afirmar como un hecho de experiencia que la división en representaciones y prácticas resulta útil y pragmática. La justifica también con una observación que va muy lejos: «las representaciones colectivas a menudo tienen más afinidad y conexiones naturales entre ellas que, incluso, con las diversas formas de actividad social que, tomadas una a una, se corresponden de una manera especial».



Un artículo posterior de la misma serie, «Fragmento de un plan de sociología general descriptiva», muestra también la amplitud de los puntos de vista de Mauss. No sólo la cohesión social, la autoridad, la disciplina, la tradición, la educación no constituye la esencia de la sociología, como ocurre en el funcionalismo, y son sólo un aspecto general, sino que, además, no constituyen más que una parte, la parte intrasocial de los «fenómenos sociales generales» que comprenden también los hechos *inter*-sociales (la paz y la guerra, la civilización). La «civilización» aparece definida en una comunicación de 1929 en la que Mauss plantea un juicio definitivo acerca de las contribuciones y los límites en etnología de las escuelas de morfología cultural y de los círculos culturales. De hecho, Mauss no separaba el estudio de las sociedades exóticas ni del estudio de la nuestra ni del de la cultura.

Dado que fui alumno de Mauss —durante poco tiempo— en este último período, me gustaría poner dos ejemplos tomados de ahí para demostrar hasta qué punto llegaba su respeto hacia los hechos. En 1937, tituló una serie de conferencias dadas en el colegio de Francia: «Sobre la cucaña, el juego de la pelota y algunos otros juegos del ámbito del Pacífico». Comenzó hablando de Nueva Zelanda y se vio metido de lleno en la cosmogonía maori, que le era muy familiar. Un día, llegó a su curso muy excitado. «Siempre hay que releer, dijo, hay una cosa que me ha pasado desapercibida en el cuadro de White (al

final del primer volumen). Es aún mucho más simple y extraordinario de lo que había pensado, Debemos empezar otra vez». A lo largo de ese año, no fue más allá de Nueva Zelanda.

Otro ejemplo: Habló durante años sobre el pecado y la expiación en Polinesia. Para empezar había que completar y publicar la investigación de Hertz sobre esta cuestión, pero en realidad la desarrolló y mejoró año tras año. Estaba casi terminado cuando recibió de Hawai un manuscrito que iba a confirmar y ampliar el estudio. El ciclo de conferencias fue alargado de nuevo y no fue jamás publicado. Es una lástima. Quizás algún día se dedique alguien a la publicación de estas conferencias, pero no será tarea fácil, ya que estas lecciones esclarecedoras están en el límite de la taquigrafía y del conocimiento esotérico. Para comprender a Mauss, es necesario recomponer todo el movimiento de su pensamiento.

Quizá podemos decir que se produjo en la mente de este gran sabio una especie de cortocircuito. Acostumbrado a pasar en su propio lenguaje de un pueblo a otro o de un nivel de abstracción a otro, se preocupó cada vez menos de comunicar su experiencia traduciéndola con todo el desarrollo necesario a un lenguaje científico. Lo que había comenzado siendo una ciencia acabó un poco en literatura, no se mantuvo el equilibrio entre identificación personal y expresión racional. Mauss había trascendido en gran medida gracias a su experiencia concreta las categorías con las que muchos sociólogos se conforman aún hoy en día. En su mayor parte, no las había trascendido de una manera científica. Entre las razones de este hecho, pensamos en primer lugar en la extraordinaria soltura de su imaginación, que contribuye a su grandeza pero también, al multiplicar los problemas, a su fracaso. Había ido demasiado lejos como para que su voz pudiese ser fácilmente escuchada.

Después de lo que se ha dicho aquí acerca de la elección de los temas en los escritos de Mauss, de su noción del «hecho típico», del «hecho social total», de la teoría como una condición preliminar —al permitir la clasificación y la definición una transformación adecuada de los datos brutos en hechos sociológicos—, quizá podríamos hablar ya de un espíritu experimental. Pero la relación entre teoría y datos, entre observador y observado, entre sujeto y objeto, exige ser discutida un poco más adelante. Podemos hacerlo cómodamente preguntándonos si hay en la antropología, según Mauss, algo semejante a aquello que se llama *experiencia* en las ciencias de la naturaleza y en qué consiste esto. No plantearse esta cuestión sería, en mi opinión, no ver el punto esencial en lo que concierne no sólo al lugar ocupado por Mauss dentro del desarrollo del pensamiento sociológi-

co, sino también a la actitud general de los antropólogos actuales y a la relación entre antropología y sociología general.

Si la antropología debía proporcionarnos una clasificación definitiva de las sociedades o enunciar leyes semejantes a las de las ciencias de la naturaleza, era necesario antes que tuviese a su disposición conceptos y principios definitivos. Mauss tenía, por el contrario, el vivo sentimiento del carácter temporal e imperfecto de los instrumentos conceptuales. Una vez esbozado un plan de sociología general con unos fines concretos, acaba la discusión con las siguientes palabras:

> Resulta poco útil filosofar acerca de sociología general cuando, en primer lugar, aún falta tanto por saber y conocer y cuando, en segundo lugar, queda tanto por hacer para comprender. (*Oeuvres*, t. III, p. 354).

Hemos visto aquí lo que significa «saber», ¿pero qué significa «comprender»? ¿Se trata solamente de ver las interrelaciones o, mejor aún, de reconstruir el hecho real, el hecho «total» que ha sido necesariamente, aunque más o menos arbitrariamente, fragmentado en elementos por medio del análisis? Hay probablemente algo más en el «comprender», algo que ya nos hemos encontrado y que está siempre implícito en Mauss: la comprensión del interior, sorprendente facultad que surge de la unidad de la humanidad y por la cual podemos identificarnos en ciertas condiciones con gentes que viven en otras sociedades, pensar dentro de sus categorías y mediante la cual, como dice Lévi-Strauss, el observador se convierte en parte de lo observado. Consideremos aquí otra de las conclusiones de Mauss cuya importancia se nos podría escapar a causa de la forma en que está expresada: «Las categorías aristotélicas no son las únicas existentes. Lo primero que tenemos que hacer es confeccionar el mayor catálogo posible de categorías».

Para los que conocen a Mauss, resulta evidente que «hacer un catátologo» no quiere decir, ni más ni menos, que experimentar las categorías, penetrar en ellas, elaborarlas como hechos sociales. Naturalmente, estamos aquí muy cerca de la idea de *fieldwork* (investigación sobre el terreno) tal como se practica aquí y de la teoría que sobre ella formuló el profesor Evans-Pritchard. Para constatar que «comprender» y «hacer un catálogo de categorías» son esencialmente la misma cosa, pondremos otro pequeño ejemplo, después de los de la sanción y el potlatch. Al aplicar nuestra categoría de «padre», Morgan no consiguió comprender el sistema de vocabulario relativo al parentesco al que denominaba *Malayan. Interpretó,* es decir, se deshizo de esta dificultad mediante una elaborada teoría sobre el matrimonio en grupo que debió existir en el pasado, etc... Pero cuando más tarde se vio que la categoría indígena podía ser *comprendida,* la

teoría explicativa, inútil a partir de ese momento, fue desestimada y apareció una nueva categoría, la del «padre clasificatorio», que es científica en la medida, y sólo en la medida en que engloba la categoría de nuestro sentido común y la de los indígenas.

Si no me equivoco, en antropología las categorías propiamente científicas sólo nacen de este modo, es decir, de una contradicción entre nuestras categorías y las categorías de los otros, de un conflicto entre las teorías y los datos. Creo que por esta razón Mauss no quería una filosofía, es decir, una especulación con conceptos insuficientes, sino un inventario de categorías equivalente a la construcción de conceptos científicos.

Pienso que esto nos autoriza a hablar de una *etapa experimental* de la sociología. Aquí los dos procesos de experimentación y conceptualización no están separados. Si existe una diferencia entre la experiencia científica en general y esta, es que en antropología la experiencia no decide sólo sobre una hipótesis, sino que reacciona sobre los propios conceptos y contribuye de hecho a la construcción de conceptos científicos. De la identificación del observador y de lo observado resulta que la experiencia se adueña del propio observador.

Lo que acabo de exponer contiene sin duda un elemento de interpretación personal. Creo sin embargo haber dado simplemente una forma precisa a algo de lo cual estaba penetrado el pensamiento de Mauss y que no expresó de manera precisa porque para él resultaba evidente, al igual que la costumbre para el indígena. De hecho, y partiendo de un punto de vista completamente diferente, nos aproximamos aquí a Lévi-Strauss. No parece posible actuar de otra manera si queremos expresar en qué sentido fue Mauss más lejos que Durkheim. Resulta evidente en el trabajo de numerosos antropólogos que la experimentación mezcla aquí sujeto y objeto, y la objetividad científica exige que este hecho sea reconocido. Parece como si entre los sociólogos franceses los no antropólogos no hubiesen apreciado la importancia de este hecho, que le da a la antropología un valor particular entre las demás disciplinas sociológicas.

Se puede pretender que al reintroducir el sujeto liquidamos la ciencia y rompemos con toda la tradición de las Luces y de los sociólogos especualtivos franceses, cuyos esfuerzos tendían a extender la ciencia a la sociedad. Pero esta consecuencia no se desprende necesariamente de ahí. Lo único que ocurre es que acabamos de descubrir algunas de las condiciones de una ciencia de la sociedad. No debemos seguir adelante automáticamente como si no hubiera pasado nada, ni tampoco volvernos hacia una forma de pensar completamente distinta, sino sólo proseguir una vez que hemos reconocido las nuevas condiciones que determinan una nueva etapa del desarrollo.

Para concluir, vamos a repasar, en una perspectiva que espero sea maussiana, las principales actitudes de los antropólogos actuales. Acerca de la controvertida cuestión de si la antropolgía llegará algún día a alcanzar verdades universales, podemos quizás decir lo siguiente: es muy dudoso que pueda nunca formular un conocimiento de tipo universal del mismo modo y en la misma forma que las ciencias de la naturaleza, y sin embargo se ha insinuado ya y está contenido en todo concepto con cuya ayuda el antropólogo pasa de una sociedad a otra una verdad universal. Si bien no es una ciencia-en-sí, ya es en ese sentido una ciencia-en-devenir. Si este valor universal, que buscamos a menudo en vano en ciertas «leyes» o proposiciones generales, está de hecho presente en los insrumentos de la antropología, hay que reconocer también que aparece repartido de una manera muy desigual y, muy a menudo, en una forma todavía embrionaria. Es necesario desarrollarlo, y esto nos lleva a un segundo punto.

Este desarrollo intelectual, este proceso de progreso en la formulación quizás sea, más aún que la simple acumulación de datos, lo que nos hace avanzar. Esto es lo que parecen enseñarnos las monografías más acabadas, aquellas en las que los hechos traen consigo, digámoslo así, su elaboración conceptual adecuada, cuyo tipo lo proporciona la monografía de Evans-Pritchard sobre los *Nuer.* Cuando, por el contrario, no se reconoce esta necesidad, cuando, como diría Mauss, se piensa que no hace falta, una vez que *sabemos* las cosas, un proceso lento y penoso para *comprenderlas,* cuando esta comprensión no se concibe como algo que tiene lugar en el transcurso del tiempo, sino como instantánea o imposible, es cuando aparecen ciertas tendencias que estimo no son científicas.

Una de ellas consiste en una especie de decepción crónica. Una vez que aquello que yo llamo las nociones de sentido común se han aceptado tal cual como conceptos científicos, ¿cómo se puede admitir el estado imperfecto de la disciplina en la actualidad? Se olvida entonces la prodigiosa progresión que ha tenido lugar en el pasado reciente y, para no desesperar, se pretende construir una ciencia tan rápidamente como un rascacielos, se buscan afanosamente nuevos temas o se recurre a complicadas formas de cálculo. O también se desprecia el doble esfuerzo intelectual de identificación y de abstracción se concibe el estado de cosas presente como un ideal y se nos dice que debemos conformarnos con estudiar los datos sin suponer, sin tratar de descubrir su coherencia, como si nuestra mente no formara parte de la sociedad en un sentido todavía más estricto que en el de que forma parte de la naturaleza. En realidad, estas actitudes implican una pobre opinión del hombre, como objeto tanto como sujeto. Como objeto porque su descubrimiento es ciertamente digno de mayores esfuerzos y trabajos y como sujeto porque el antropólogo es

con toda seguridad capaz de pensar de manera más exacta de lo que lo hace en la actualidad.

Si nos preguntaran ahora qué es lo que ocurrirá con la antropología cuando el progreso económico haya transformado a todos los pueblos en modernos ciudadanos del mundo, podríamos responder que entonces, la antropología habrá progresado lo suficiente como para que podamos construir la antropología de nosotros mismos, lo cual probablemente no hubiese sido posible si la existencia de sociedades diferentes no nos hubiese forzado a salir de nosostros mismos con el fin de observar de manera científica al hombre como ser social.

No creo que la contribución de Mauss a esta empresa haya sido desdeñable. Gracias a su genio personal y al lugar que ocupa en la historia pudo concebir mejor que otros muchos los requisitos que había que cumplir. ¿Se dirá quizás que fue incapaz de elevar el arte de la comprensión al nivel de ciencia con sus propios esfuerzos? Pero, ciertamente, él nunca pensó que esta empresa pudiera ser cosa de un solo hombre, sino únicamente el trabajo de generaciones de investigadores de múltiples vocaciones.

Capítulo 8

LA COMUNIDAD ANTROPOLÓGICA Y LA IDEOLOGÍA *

Presentamos aquí algunas visiones generales que una serie de circunstancias nos han llevado a precisar y a sistematizar un poco. Cualquiera que sean los éxitos, progresos y desarrollo reciente de la antropología, su situación actual y su porvenir —particularmente, pero no de manera exclusiva, en Francia— no dejan de preocupar, sin duda por diversas razones, a muchos de nosotros. Desearíamos que las reflexiones que vienen a continuación, en principio puramente teóricas, contribuyesen a esclarecer estas situación y, de ese modo, si es posible, a consolidar la unidad de la disciplina [1].

* Reproducido en *L'Homme*, julio-diciembre de 1978, *XVIII* (3-4) pp. 83-110. Las escasas adiciones van entre corchetes.

[1] Lo que sigue fue expuesto primero en mi seminario del EHESS y, después, en el Departamento de antropología de la universidad de Chicago. Agradezco a los asistentes sus observaciones, a menudo muy útiles. Desde entonces, la primera parte ha sido desarrollada, a la vez que seguía siendo muy escueta en muchos aspectos. Hemos querido presentar, para reflexión de los antropólogos, un principio suficientemente explicitado y algunas indicaciones sobre sus consecuencias. Quitando lo esencial, nos ha parecido conveniente emplear un lenguaje aproximativo. Así, designamos todo sistema de ideas y valores, en una acepción más estricta o más amplia, como ideología o bien, a la manera de los americanos, como cultura, o incluso como sociedad; no distinguimos entre antropología social y antropología cultural. Mi intención era cons-

La disciplina en su relación con las ideologías

Ante un problema tal, es natural que nos volvamos hacia el pasado y, en particular, hacia la evolución reciente de nuestros estudios. Si pienso en la perspectiva que creí poder extraer de Mauss hace veinticinco años, puedo mantener su inspiración de conjunto, pero tendría que moderar mi optimismo de entonces, un tanto juvenil, y corregir la afirmación de una continuidad sin problemas en relación con el ideal de las Luces [2]. Lo cierto es que existe un problema, un problema crucial para nosotros en el plano teórico, que corresponde además a un problema capital de la civilización moderna. Bastará con profundizar en Mauss para darse cuenta de ello.

Si consideramos la antropología de los últimos treinta años, podemos alegrarnos, *en una primera aproximación*, del lugar cada vez más importante que en su conjunto se otorga a los sistemas de ideas y valores o ideologías. El hecho sugiere inmediatamente, a título complementario, una reflexión sobre la ideología propia del antropólogo en la doble acepción de la de su propia especialidad y de la que corresponde a la sociedad que le rodea —me refiero a la sociedad moderna de la que formamos parte en calidad de antropólogos, cualesquiera que pudieran ser, por lo demás, nuestra nacionalidad, nuestro lugar o cultura de origen, etc... Este será el primer tema a tratar.

He dicho hace un instante: «en una primera aproximación». En efecto, la evolución de la antropología padece, al perecer, una discontinuidad crónica que nos lleva a preguntarnos si cada paso hacia delante que damos no irá acompañado de un paso atrás. Pondré un ejemplo de ello en la segunda parte de este ensayo a propósito, precisamente, del estudio de las ideologías. Al parecer, una impaciencia febril nos empuja a pasar por las cosas sin detenernos, a olvidar o a comprometer en un breve plazo nuestras más valiosas adquisiciones. Este rasgo puede provenir de los Estados Unidos, en donde las modas pasajeras se suceden con rapidez dentro de un clima ideológico e institucional de competencia propicio al afán de emulación (cf. cap. 7, *in fine*), pero el hecho se da con frecuencia en el pensamiento moderno, con mayor o menor intensidad. Bien es verdad que se presenta, en ocasiones, la sucesión de las teorías predominantes, del funcionalismo al estructuralismo y al «análisis simbólico», como una serie ordenada de desarrollos que resultarían efímeros por ser in-

tructiva y no polémica; he suprimido en la primera parte las referencias a los aspectos controvertidos, y no ofrezco una bibliografía en toda regla. El texto remite a «On the Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations», *Daedalus*, Spring, 1975 (citado *infra: Daed.*). Para los términos «individualismo», etc..., ver el léxico.

[2] Cf. *supra*, cap. 7.

completos. Sospecho que esto es una conclusión fácil y, a riesgo de exagerar a mi vez, diría que vivimos, en apariencia al menos, sumidos en una revolución permanente. De la alternacia de fases que Thomas Kuhn encontró en la historia de las ciencias, una de ellas, la «revolución estructural», parece constante en nosotros, mientras no queda mucho lugar para la fase menos ambiciosa y más tranquila dedicada a la solución de problemas limitados (*puzzle solving*) dentro de un marco sobre el que todos están de acuerdo entre dos revoluciones.

Podemos explicar la poca solidez de la comunidad científica en lo que se refiere a las ciencias sociales como inherente a su propio carácter. Es propio de las mismas, en efecto, hallarse inmediatamente expuestas a la ideología ambiente. Ahora bien, esta ideología es no sólo fundamentalmente opuesta —en mi opinión, puesto que soy individualista— al principio de la antropología y de toda sociología sana y profunda, sino que también está dividida en diversas tendencias. En consecuencia, no puede sino debilitar el consenso que podría esperarse de la comunidad científica en período de estabilidad. Inversamente, está claro que cuanto más débil es el consenso, menos capacitada está la comunidad para defenderse de las presiones, e incluso de las incursiones de la ideología general.

La falta de solidez del consenso profesional se ve aún mejor en otro rasgo: proliferan tendencias más o menos opuestas en el interior de la disciplina, que parece a punto de estallar dando lugar a un número indefinido de antropologías, cada una de las cuales lleva un calificativo particular. Pero esta no es más que una visión de conjunto muy imprecisa, y hay que precisar. Distinguiré tres niveles: primero (1) hay especialidades, cada una de las cuales se dedica a un campo más o menos bien definido dentro del ámbito propio de la antropología o en las zonas de contacto con otras disciplinas; después (2) tenemos unas orientaciones concurrentes que nos llevan al mismo ámbito global, y que son más o menos compatibles entre ellas —siempre las hubo y, si bien es verdad que su número aumenta, dependen, en principio, del mismo ideal y reconocen los mismos criterios científicos—; finalmente (3), existen también unas orientaciones o veleidades de orientación que se multiplican desde hace poco tiempo y que, bajo la apariencia de una antropología especial, proponen en realidad sojuzgar la antropología a unas preocupaciones no antropológicas. Hay motivos para estar atentos a la transición de (1) y (2) a (3), que lleva a sustituir un dogmatismo importado a los cánones de la investigación antropológica. En general, es aquí, en el caso (3), donde la presión de la ideología del entorno se percibe más directamente en forma de diversos «activismos».

La comunidad de los antropólogos es, institucionalmente al menos, más reducida en Francia que en otros lugares. Un coloquio re-

ciente, destinado en la mente de sus organizadores a remediar una carencia notoria constituyendo una asociación de antropólogos franceses, ha dejado, a alguien que, si bien es verdad, sólo ha podido asistir a parte de él, la impresión de una extremada confusión, debida en parte al desarrollo de la tendencia (3) en la generación venidera. Está muy claro para el autor de esta líneas que no sería posible unir a todos los antropólogos en una asociación que se propusiera avalar estas pseudo-antropologías que son, de hecho, otras tantas anti-antropologías. Una vez dicho esto, me parece ver ahí un fenómeno profundo, no sin relación —pero únicamente en una falsa relación— con la verdadera naturaleza de la antropología. Bajo formas diversas o a veces caricaturescas, se sacrifica la antropología, en tanto que disciplina científica, es decir, como actividad especializada, sometida a su propias reglas y unida a una comunidad internacional de especialistas al compromiso personal —cuando este es, por el contrario, total por definición—. Lo que induce a confusión por parte de la antropología es la amplitud de su ambición, la promesa que entraña de trascender, de alguna manera, las especialidades, de ofrecer un acceso a la totalidad, promesa que ejerce un legítimo atractivo sobre la juventud y de la que yo seré el último en renegar, pero que me veo obligado a precisar, a circunscribir. He empleado el término ambiguo de «totalidad». Nuestros contemporáneos confunden fácilmente totalidad y totalitarismo, y el totalitarismo encubre precisamente una confusión en cuanto a la totalidad. Es por lo tanto absolutamente necesario precisar de qué clase de totalidad se trata, mostrar no sólo que es compatible con la especialización sino, incluso, que la promesa antropológica exige del sujeto que éste consienta en establecer una distinción entre sus convicciones absolutas y su actividad especializada de antropólogo. No sé si lo conseguiré, pero creo que lo que viene a continuación es pertinente en este sentido. Tengo la sensación de que lindamos aquí con la zona en la que están arraigados muchos malentendidos contemporáneos: malentendidos sobre la relación de la antropología con el mundo moderno, sobre el tipo de totalidad —restringida— a la que apunta legítimamente, sobre el lugar que puede —o no puede— dejar a las totalidades sociales concretas que son sus objetivos fundamentales. En suma, malentendidos sobre el lugar necesario y limitado que debe concederse a las coacciones, tanto modernas como no modernas. Nuestro oficio no es ni un misticismo ni una materia de adorno o de conversación.

De esta manera, se justifica una definición de la antropología que saque a plena luz, en su principio, sus lazos ideológicos.

Marcel Mauss definió de hecho la antropología social desde antes de 1900. En primer lugar, decir «antropología» supone plantear la

unidad del género humano». En segundo lugar, «para establecer un cuadro científico, es preciso considerar las diferencias, para lo cual hace falta un método sociológico» (*HH*, p. 324, n. 1 y 2; *HAE*, tr., p. 329, n. 1 y 2). Todo está ahí, lo único que queda por hacer es deducir las implicaciones de estas dos proposiciones lapidarias. Lo hareos gradualmente. Con la afirmación de la unidad del género humano, nos hallamos en el interior del sistema moderno de ideas y valores, somos ciudadanos del mundo junto con nuestros contemporáneos y, en especial, con nuestros colegas de las demás «ciencias humanas» y de las ciencias exactas: esencialmente, no hay más que hombres individuales de un lado y, del otro, la especie humana a menudo llamada «sociedad del género humano». Pero he aquí que la consideración de las «diferencias» nos lleva, con sólo otorgarle todo su peso, a un universo mental completamente distinto: con Rousseau, dejamos sentado que los hombres no son hombres si no pertenecen a una sociedad global determinada, concreta, y, desde este punto de vista, la «sociedad del género humano» de la que hablábamos antes aparece como una abstracción ideal, tal y como lo decía Rousseau al dirigirse, de hecho, a Diderot [3].

Pero, ¿es necesario acaso llevar tan lejos el reconocimiento de la diferencia? Se podrá objetar que este punto de vista no se admite generalmente, que podemos, con toda seguridad, salir del paso con menos esfuerzo, puesto que muchos lo logran en la prácica, aunque no todos lo conseguimos la mayor parte del tiempo; además de que la consideración global no se impone a todo el mundo, basta con que existan algunas categorías aplicables a todas las sociedades y algunos universales sociales para que se puedan trascender las diferencias, y hablar de ellas.

Ahora bien, el desarrollo al que aludí al principio ha rehabilitado, en definitiva, las ideologías indígenas frente a la nuestra y, correlativamente, ha evidenciado el carácter etnocéntrico o, como yo prefiero decir, sociocéntrico de muchos de nuestros universales, ingenuos o supuestos. La tesis radical que yo presento posee la virtud heurística de un paso hacia el límite. Posee asimismo otros méritos. Corresponde, por ejemplo, a diversas fórmulas mediante las cuales se ha expresado la situación o función del antropólogo: los hechos sociales son y no son cosas; el antropólogo debe «traducir» una mentalidad a otra; se identifica con lo observado a la vez que sigue siendo observador; tiene que ver las cosas a la vez desde dentro y desde fuera, etc... En el fondo de todas estas fórmulas se esconde nuestra oposición, y ello les da su pleno sentido: por un lado, el individualismo-universalismo

[3] En la primera versión del *Contrato Social*, cf. *supra*, p. 99.

moderno, que por sí solo fundamente la ambición antropológica —ruego que se sopese bien el hecho— y, por otro, la sociedad o cultura encerrada en sí misma, identificando a la humanidad con su forma concreta particular (y subordinando el hombre a la totalidad social, por lo cual yo hablo de «holismo»). La antropología comienza aquí. De este encuentro hace una combinación al modificar los dos términos, y es indispensable subrayar esto.

En el discurso que sostiene ante nosotros la sociedad observada, sociedad supuestamente no moderna [4], operamos una selección. Aceptamos la pretensión de estas gentes que aseguran ser hombres, pero rechazamos su pretensión de ser *los únicos hombres*, la ingenua devaluación de los extranjeros. Rechazamos, en otros términos, el exclusivismo o sociocentrismo absoluto que acompaña a toda ideología holista.

En el polo opuesto, nuestro propio universalismo se encuentra modificado, también él, en dos aspectos al menos: acepta, a grandes rasgos, para ir del individuo a la especie, pasar por la sociedad, es decir, que el individualismo permanezca como valor último, pero no como una forma ingenua de descripción de lo social. Aquí, la obstinada resistencia que se opone, en las mismas ciencias sociales, a ese punto de vista, no obstante incontestable, nos advierte, si es necesario, sobre la fuerza de las representaciones colectivas y nos enseña la necesidad absoluta de no agredir la conciencia común pretendiendo enseñarle lo que incluso algunos especialistas encuentran ofensivo. Advertimos aquí que la especialización antropológica corresponde a una especie de vanguardia necesaria en el movimiento de las ideas. De este primer aspecto se deriva un segundo: nosotros mismos nos vemos remitidos a *nuestra propia cultura y sociedad moderna como a una forma particular de humanidad*, que es excepcional debido a que se niega como tal en el universalismo que profesa.

Este universalismo modificado está ciertamente abierto a todos, y en especial a las demás ciencias humanas, pero nos caracteriza en el sentido en que brota del corazón de nuestra práctica. Visto desde fuera, representa en definitiva una mezcla bastante sutil de modernidad y tradición, de universalismo y particularismo [5]. Nadie podrá recusar, en principio, uno u otro de estos dos polos, universalista y «di-

---

[4] En una sociedad moderna, el sociocentrismo no estaría ausente, sino sólo mediatizado. He escogido la situación típica.

[5] Suponiendo que quisiéramos hacer corresponder a este punto de vista profesional una actitud política en el sentido más amplio, ésta estaría dominada por la idea del mundo como unidad en devenir, lo cual parece exigir, contrariamente tal vez a ciertas ideas extendidas, cierto progresismo —y no un conservadurismo celoso— para las sociedades no modernas, y un cierto conservadurismo —todo lo contrario de la «huida hacia delante»— para las sociedades modernas (cf. n. 6 y más adelante en el texto).

ferencial». Pero si se rechaza la combinación propuesta aquí, si se modifica, en uno u otro sentido, la dosificación de los ingredientes, se obtendrá tal o cual error, tal o cual de los malentendidos contemporáneos. Cuando, por ejemplo, se deduce la consecuencia de que puede haber una multiplicidad de antropologías —entendiendo por ello tantas como culturas distintas— a partir de la constatación de que una sociedad moderna puede ser estudiada antropológicamente por alguien que ha nacido y permanece en parte situado dentro de otra cultura, se olvida simplemente la referencia universal. En realidad, no existe simetría entre el polo moderno en el que se sitúa la antropología y el polo no moderno. Espero aclarar mejor este punto más adelante.

Esto en cuanto al plano normativo. Ahora bien, en el plano de los hechos, el punto de vista propuesto tiene, en mi opinión, valor de principio de integración. La antropología tal y como se practica actualmente puede, en sus distintas variantes, situarse en relación con este principio. No se trata de un punto de vista que excluye a otros puntos de vista sino, al contrario, de una perspectiva lo suficientemente vasta y precisa como para reunir los miembros dispersos de un esfuerzo común. Por ejemplo, la simple descripción, la monografía etnográfica *completa*, tan exageradamente menospreciada hoy en día, vuelve a adquirir aquí derecho de ciudadanía. Por lo demás, la dificultad de realización es tan grande que, por lo general, resulta natural recurrir a compartimentaciones o simplificaciones que, surgidas a lo largo del desarrollo, combinan de manera variable e incompleta lo universal y lo específico. Podemos considerarlas como grados intermedios cuyos méritos apreciaremos, en un momento dado, en relación con el objetivo global. Somos una ciencia en devenir, que progresa en gran medida a través de aproximaciones sucesivas... y simultáneas (cf. cap. 7).

Finalmente, creo que el lugar de la antropología así caracterizada en el mundo de ayer, de hoy y de mañana se destaca claramente, en contra, tal vez, de prejuicios más o menos difundidos [6]. Mantenien-

---

[6] Cierta asociación humanitaria ha emprendido recientemente una guerra contra las «mutilaciones sexuales» infligidas en ciertas sociedades a «millones de niñas y adolescentes» (*Le Monde*, 28 de abril de 1977). Se trata de prácticas ligadas a la iniciación de las jóvenes. Por falta de competencia, pasaré por alto los detalles, las localizaciones alegadas, por errores de interpretación y plantearé solamente el problema general. He aquí, pues, un caso en el que la antropología entra en juego directamente, y en el que ésta no puede ni rechazar en bloque los valores modernos que sustentan la protesta ni adherirse simplemente a la condena pronunciada, que podría constituir una injerencia en la vida colectiva de una población. De manera ideal, nos vemos pues obligados a establecer cada caso, según su propia configuración, en qué forma y dentro de qué límites puede justificarse la intervención del universalismo moderno.

do la distancia entre ambas, percibimos una concordancia general entre la definición y el futuro de nuestra disciplina y la evolución deseable o previsible en el mundo. Las culturas no modernas tendrán un peso cada vez más acentuado en el devenir de la civilización común (*Daed.*, p. 159) —sin perjuicio de la originalidad que deseamos que conserve cada una de ellas—. Ahora bien, este proceso supone una acción recíproca entre lo universal y lo específico, semejante a la que vimos en el principio de nuestro oficio. Bien es verdad que esto plantea una cuestión temible, una cuestión que actualmente domina hasta tal punto la escena mundial —y, de hecho, todas las escenas políticas más restringidas— que no podemos silenciarla, aunque se salga de nuestro campo, e incluso si no sabemos formularla más que de manera muy imperfecta. Abramos, pues, un paréntesis para encerrar en él esa tosca constatación. El gran desafío contemporáneo para los valores modernos está constituido por la exigencia, o el problema, de la solidaridad humana a escala mundial, de la justicia —particularmente en el plano económico— en las relaciones entre pueblos y Estados. Condorcet preveía ya en 1793 que la desigualdad desaparecería totalmente entre los pueblos, y solamente entre ellos. Sin duda, en relación con el estado presente de las cosas, la reflexión «mundialista» está, que se sepa, muy poco avanzada, y vemos demasiado bien por qué. Quizás sea porque choca con la misma contradicción que hemos situado en el centro de estas reflexiones. Podría ser, entonces, que la antropología tuviese alguna contribución que aportar.

Hasta ahora, no he hecho más que enunciar un principio. ¿Es éste realizable, y cómo? Aquí, el pensamiento alemán nos servirá de guía, positiva y negativamente. Podemos considerar como nuestro antepasado directo a Johann Gottfried Herder, puesto que llamó *Volk*, «pueblo», a la comunidad cultural (más que propiamente social). En *Otra filosofía de la historia*, publicada en 1774, Herder reivindica el valor original, específico de toda comunidad cultural. Se trata de una apasionada protesta contra el universalismo de las Luces, principalmente francés, al que Herder acusa de ser superficial y vano, reductor de la complejidad y de la rica diversidad de culturas, y, como tal, opresor —implícitamente al menos— frente a la unidad viva de una cultura concreta como, por ejemplo, la cultura alemana (cf. *supra*, cap. 6). Subrayo que Herder percibía muy fuertemente desde el principio la oposición entre las dos concepciones —llamémoslas universalismo individualista y holismo cultural— pese a que más tarde intentara, como mucho otros después de él y sin gran efectividad, superar la disputa. Añado una observación: una reacción del estilo de la de Herder debe producirse probablemente siempre que una cultura particular se siente amenazada por la cultura universalista moder-

na. Herder influyó profundamente en el surgimiento del nacionalismo en los pueblos de lengua eslava (los checos entre otros) y, por otra parte, el impacto de la cultura moderna en la India, en la que no se detecta ninguna influencia herderiana (directa), produjo una reacción similar. Podemos, hipotéticamente, generalizar para el presente y el porvenir.

Otro pensador alemán, del que Herder no era, por lo demás, independiente desde este punto de vista, nos ofrece un modelo que conviene a nuestra necesidades —me refiero al sistema monádico de Leibnitz. Cada cultura (o sociedad) expresa *a su manera* lo universal, como cada una de las mónadas de Leibniz. Y no es imposible concebir un procedimiento —complicado y laborioso, bien es verdad— que permitiera pasar de una mónada o cultura a otra a través de lo universal tomado como integral de todas las culturas conocidas, la mónada-de-las-mónadas presente en el horizonte de cada una de ellas (comparación bipolar, *HH*, § 218; posibles simplificaciones, *Daed.*).

Saludemos de paso al genio: de mediado del siglo XVII nos viene la que constituye, sin duda, la única tentativa seria de conciliación entre individuos y holismo. La mónada de Leibniz es al mismo tiempo un todo en sí y un individuo dentro de un sistema unidos en sus mismas diferencias, digamos el Todo Universal. El cierre de la mónada frente a lo exterior —a menudo mal comprendido— expresa esta doble exigencia. No sólo estamos ante un modelo que responde a nuestro problema fundamental, sino que resulta que éste ha ejercido una gran influencia sobre el pensamiento alemán en aquello que éste tienen de más específico. Esto puede sernos muy provechoso, y es, de hecho, el estudio de este pensamiento el que me ha llevado a deducir claramente la tesis que yo propongo. Pero es también un motivo para ser prudentes, ya que pronto nos damos cuenta de que los sucesores de Leibniz son a menudo menos precisos que él respecto a este punto esencial: la incompatibilidad del individualismo y el holismo es más frecuentemente olvidada que reconocida por ellos. Postulan más bien todo lo contrario. Este es un aspecto de la desmesura, de la *hybris* de este pensamiento, de la pretensión de construir a toda costa sobre la contradicción, que encontramos particularmente en el Gran Conciliador, y que debe mantenernos alertas [7]. Sacamos partido de las profundas percepciones de los alemanes y escapamos al peligro tomando el modelo de Leibniz no como justificante de una identificación imaginaria, sino como un ideal que orienta nuestro trabajo, una «idea reguladora» en el sentido kantiano.

[7] Cf. L. Dumont, *Homo Aequalis, II* (en preparación): «Individu et communauté dans la pensée allemande» [Ver aquí mismo, cap. 4 y 6].

En el concierto de las subculturas nacionales que constituye la cultura moderna, lo que hace que nos interesemos por la alemana es la fuerza relativa del componente holista. La ciencia social de tradición francesa le debe quizá más de lo que parece a primera vista. A este respecto, dos de los fundadores de las sociología ofrecen un contraste curioso. Durkheim, en la medida en que sitúa en primer plano las representaciones colectivas, parte del todo social, mientrs que Max Weber parte del individuo. Con relación a las tradiciones nacionales predominantes, hay aquí una inversión. El caso de Weber se explica por la evolución de las ideas en Alemania durante la segunda mitad del siglo XIX (eclipse del romanticismo y del hegelianismo, predominio del neo-kantismo, influencia creciente del positivismo). En cuanto a Durkheim, la influencia alemana fue decisiva en la formación de su proyecto. Difuminada después o exagerada por algunos, es medida con precisión por Steven Lukes [8]. Una tercera gran figura llega a punto para completar el cuadro: la de Toennies. A diferencia de Weber, Toennies se halla en contacto directo con todo el pensamiento alemán: su *Gemeinschaft* o comunidad corresponde al holismo de Adam Müller y de los románticos. Su mérito consiste en reanalizar, en distinguir, los dos componentes que Hegel, tras haber logrado despejarlos, había combinado brutalmente, y Marx confundido. Esta es, a mi entender, la razón de la fecundidad de la antítesis de Toennies. Conocemos la curiosa y aparente inversión de sentido entre la opinión de Toennies y la de Durkheim en la *División del trabajo* [9]. Durkheim habla de «solidaridad mecánica» ahí donde Toennies habla de «comunidad», y de «solidaridad orgánica» ahí donde Toennies habla de «sociedad». La inversión proviene de lo que Toennies considera el nivel de representaciones y Durkheim, aquí, el de los hechos materiales. Los dos puntos de vista se complementan, a condición de que pongamos a Durkheim dentro de Toennies. Lo que ha detenido a este último en la explotación de sus contraste es que ha hecho extensiva su reflexón sobre la yuxtaposición de los dos elementos a todas las sociedades, sin insistir sobre su jerarquía en cada caso. Con la sola condición de añadirle la dimensión de valor relativo, la distinción hecha por Toennies ofrece el instrumento fundamental para la comparación que impone, como ya hemos señalado, la situación misma del antropólogo.

Resulta más fácil mantener la distinción entre *Gemeinschaft* y *Ge-*

---

[8] *Emile Durkheim*, Penguin Books, 1973, cap. IV, pp. 92-93.

[9] Werner J. Cahnman ha reunido los comentarios respectivos de Durkheim y Toennies en *Archiv für Rechts und Sozialphilosofie*, 1970, LVI (2), pp. 189-208 (textos originales), y *F. Toennies. A New Evaluation*, Leiden, Brill, 1973, pp. 239-256 (en su trad. inglesa).

sellschaft, entre holismo e individualismo, que intentar reunirlos o subsanarlos de alguna manera. Los dos puntos de vista sobre el hombre en sociedad, incluso si en una sociedad determinada están empíricamente presentes a niveles diferentes, son directamente incompatibles.

A decir verdad, ya hemos aludido a ello, esta incompatibilidad es percibida de manera muy desigual. Es posible que ciertos colegas la sientan muy fuertemente y encuentren en ello una razón para no acompañarnos en un ejercicio peligroso en el cual, decididamente, apartamos demasiado los pies uno del otro. A menudo, por el contrario, no se percibe ni se reconoce la incompatibilidad, lo cual suele ser lo más frecuente. Quizás una perspectiva aristotélica contribuya a difuminarla, como cuando Marx, rememorando el *zoon polotikon*, añade que el hombre es «un animal que no puede individualizarse más que dentro de la sociedad», o cuando, hoy en día, Charles Taylor, al buscar una fórmula de justicia distributiva, modula la igualdad fundamental de los individuos según su contribución relativa al bien común. Por mi parte, yo afirmo que el pensamiento moderno resulta singularmente empobrecido y pierde una de sus dimensiones esenciales si no lo consideramos a la luz de esta incompatibilidad, incluso en el caso de que la ignore, se desvíe de ella o la censure [10].

Si esto es así, ¿cómo proceder para relacionar de manera constructiva el individualismo del que procedemos y el holismo que predomina en nuestro objeto de estudio? He expuesto el modelo de Leibniz. Más que una conciliación, representa una compleja combinación jerárquica de los dos principios, que habrá que caracterizar para uso nuestro.

En un primer nivel, el nivel global, somos necesariamente universalistas. Ya no queremos ver la especie humana como una entidad vacía de toda particularidad social, sino construirla como la integral, que postulamos como real y coherente, de todos los caracteres sociales específicos. Recogemos aquí la ambición de los alemanes. Nuestra humanidad es como el jardín de Herder, en donde cada planta —cada sociedad— aporta su propia belleza, porque cada una de ellas expresa el universal a su manera. O también, como decía Schiller, «el todo se halla de nuevo ante nosotros, no ya confuso, sino iluminado por todas partes» [11].

En un segundo nivel, en el que consideramos un determinado tipo

---

[10] Para Marx, cf. *HAE I*, p. 195 y ss.; *HAE I*, tr., p. 205 y ss. Charles Taylor «Normative Criteria of Distributive Justice», comunicación inédita (43 pp., copia a multicopista); cf. *supra*, cap. 2, en especial sobre Gierke, Hobbes, Rousseau y Hegel.

[11] Citado por E. M. Wilkinson y L. A. Willoughby en su edición de Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 234.

de sociedad o de cultura, la primacía se invierte necesariamente, y se impone el holismo. Aquí, el modelo moderno mismo se convierte en un caso particular de modelo no moderno. En este sentido es por lo que yo he escrito que una sociología comparativa, es decir, un punto de vista comparativo de una sociedad cualquiera, es necesariamente holista. Para caracterizar este proceder, digamos que su consigna es «la sociedad como universal concreto».

En suma, que sólo jerarquizando simultáneamente los niveles de consideración y, dentro de éstos, y de manera opuesta, nuestros dos principios, podremos vencer —idealmente— la incompatibilidad que hemos reconocido y respetado. Mirándolo bien, podremos reconocer, pienso yo, que en esta tarea resulta imposible asignar otro valor relativo a los dos principios y, en particular, subordinar totalmente el universalismo sin destruir la antropología, y habrá que relegar al lugar que les corresponde a las ensoñaciones sobre una multiplicidad de antropologías que corresponderían a la multiplicidad de culturas.

Además de no hallarse desprovista de pertinencia en cuanto al orden del mundo (cf. *supra*), esta solución de un problema antropológico se presta a una analogía que podría darle, a largo plazo, un interés general. Puede ser que prefigure la solución del otro problema político mayor de las sociedades modernas, el de la amenaza totalitaria que se cierne sobre la democracia. Si el totalitarismo representa una colisión entre individualismo y holismo [aquí mismo, cap. 4], si constituye una enfermedad de la democracia moderna en la que ésta cae por una pendiente invencible cuando pierde de vista sus límites, quiere realizarse de manera perfecta y, puesta en jaque por los hechos, se divide contra sí misma, es que nos hallamos —la historia debería enseñárnoslo— dentro de un círculo. La reivindicación de los derechos del hombre se impone, bien es cierto, frente al totalitarismo instaurado, pero no basta por sí sola para sacarnos del círculo, prueba de ello la época del Terror. Se advertirá sin duda a la larga que la solución consiste en darle a uno y a otro los dos principios opuestos su campo legítimo de supremacía desde el punto de vista moderno, aun reinando el individualismo pero consintiendo en subordinarse en unos dominios subordinados. Habrá que distinguir, pues, unos niveles, quizás muy numerosos, *mutatis mutandis*, como hemos hecho más arriba o como era el caso en la ciudad antigua. La complicación será grande, primero para la conciencia individual y sin duda también en las instituciones —¿a quién podría extrañarle esto?—, pero las principales colisiones serán superadas. Un análisis suficiente de la sociedad actual mostraría, por lo demás, que tal inversión de valores está implícita en la práctica: como pensaba Toennies, *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* están alternativamente presentes en

lo vivido. Bastaría, en consecuencia, con que esta inversión se hiciera consciente bajo una forma jerárquica y se generalizase. Progreso decisivo, y difícil, de la conciencia común, al que habrá contribuido, a su manera, la antropología.

Tras haber articulado un principio, mencionaré ahora algunos de sus corolarios o aplicaciones. Comencemos considerando ciertas objeciones verosímiles. ¿Acaso el modelo propuesto no es unilateral, acaso no ignora toda clase de fenómenos y preocupaciones que hoy en día atraen legítimamente la atención de nuestros colegas? ¿Qué ocurre en dicho modelo con los determinismos animales, técnicos o económicos, y, más generalmente, con el estudio de las causas y efectos, con la interacción entre niveles sociales tales como los distingue la sociedad moderna, y entre sociedades o culturas distintas? ¿Qué sucede con la historia, la diacronía, los cambios sociales, el aspecto genético o generativo? ¿En qué se convierte el individuo, la persona humana?

No responderé a todos estos puntos, que revisten una importancia muy desigual si se piensa en las adquisiciones reales que les correponden. Tan sólo hemos esbozado un marco o una orientación global, sin especificar todo lo que puede entrar en él, bien sea aquello que hemos llamado antes grados intermedios, útiles para la confrontación, muy abrupta de por sí, de la que ya nos hemos ocupado, bien aquellas añadiduras que no alteran el principio, como la interacción entre una sociedad y su medio humano. En efecto, podemos sin inconveniente devolver a la mónada puertas y ventanas una vez que le hemos reconocido un principio de existencia propio como un todo, y podemos aislar mónadas a diferentes niveles, por ejemplo una cultura regional además de las sociedades (o subculturas) que comprende.

La cuestión de la historia nos retendrá un instante. Señalemos en primer lugar que el modelo leibniziano sustituye, como esquema unitario, al modelo victoriano de una evolución unívoca, al situar la diferencia en el lugar de una supuesta continuidad (cf. *HAE I*, p. 214 y ss.; *HAE I*, tr., p. 223 y ss.). Además, nunca hemos pretendido que una sociedad deba contemplarse o compararse únicamente bajo el aspecto sincrónico, excluyendo su continuidad o su dinamismo diacrónico propio. La cuestión estriba en saber si, en este modelo, el devenir o sus leyes son los mismos para todas las mónadas —lo cual nos acercaría al modelo victoriano o al de las filosofías de la historia en general— o si cada tipo social posee su propio devenir. Conviene dejar abierta la cuestión; además, recorta la de la interacción.

Sobre un punto importante, sí que hay exclusión. El Individuo es, en efecto, excluido como coordenada de referencia universal. El

Individuo, entendiendo el individuo humano como valor, no aparece más que en la ideología de las sociedades modernas. Esta es la razón de su exclusión y de la de sus numerosos concomitantes. Me explicaré, pero antes debo formular una reserva, acentuándola, si es preciso, más de lo indispensable para no dejar nada en la sombra.

El antropólogo no debe, creo yo, olvidar los límites que pueden resultar de su propia experiencia. En la generalización, he partido de la India y hasta ahora había opuesto a la sociedad moderna las sociedades tradicionales, en el sentido de esas grandes sociedades muy articuladas que han sustentado a las civilizaciones superiores. Aquí vuelvo a generalizar, de las «sociedades tradicionales» a las «sociedades no modernas». ¿Pero acaso podemos afirmar que las sociedades más simples, menos numerosas, menos extendidas que han sido el objeto principal de la antropología, se oponen a las modernas de la misma forma que las anteriores? Hablando someramente, persiste una duda para algunas de ellas. Pensemos en Melanesia y, más concretamente, en Nueva-Guinea. Lo que de ellas sabemos, el fracaso cosechado hasta ahora en este terreno tanto por las teorías sustancialistas como por las estructuralistas parece indicar que en este caso no se han encontrado —o que, en contraste con otros casos, no se ha encontrado *nada*— los ejes ideológicos que proporcionarían una fórmula relativamente simple y coherente. Plantearíamos, entonces, la hipótesis de que estas sociedades conocen unas diferenciaciones *distintas* de las que estamos acostumbrados por otra parte. Respecto a lo que nos interesa, se situarían más acá o fuera de la oposición individualismo/holismo, de manera que se las describiría tan mal desde un punto de vista como desde el otro. Quizás hubiera que compararlas con las más modernas siguiendo otro eje. De momento, ese o esos ejes no aparecen. Su descubrimiento tendría ciertamente unas consecuencias en cuanto a lo que damos por establecido de otro lado, y debemos estar dispuestos a una «revisión desgarradora» como siempre que un conjunto no se conoce del todo.

Una vez dicho esto —y volviendo a lo que está mejor establecido—, dos consideraciones, además de la lógica propia del esquema justifican la exclusión del Individuo: 1) cuando el Individuo es considerado como un hecho ideológico es cuando comienza verdaderamente, a mi modo de ver, el descubrimiento sociológico-o-comparativo de las sociedades modernas; 2) el individualismo y sus implicaciones han sido, debido a que eran ingenuamente importados, el obstáculo principal para el estudio y la comprensión de las sociedades no modernas (el hecho aparecerá cada vez más claramente a medida que estas implicaciones estén mejor despejadas; cf. *HAE I*, *passim*). Por consiguiente, cuando protestamos contra «la concepción sobresocializada del hombre» en la sociología contemporánea, o cuando

proclamamos que, a fin de cuentas, más allá de cualquier abstracción, se trata de hombres vivos —entiéndase individuos vivos—, yo no veo, desde el punto de vista que es aquí el mío, más que una protesta de la ideología moderna contra una auténtica perspectiva sociológica. Estamos empeñados en el descubrimiento de una *dimensión* del hombre que, de hecho, permanece oculta, «escotomizada», para los modernos. Tarea de larga duración por este mismo motivo, y que desemboca en una totalidad, pero, como ya se ha dicho al principio, tarea de especialistas y totalidad especial. No nos consagramos a la «resurrección integral» de otra cosa que no sea de las sociedades y culturas. Desde el punto de vista del Individuo, esta especialidad tiene el mismo status que las demás.

Evidentemente, es al tratar este punto cuando podemos esperar que se produzca la tensión más fuerte entre la ideología ambiente y la antropología o la consideración propiamente sociológica en general. Esta tensión se manifiesta hoy en día en los intentos de importar una actitud activista para la antropología, y entiendo por ello un artificialismo a base de compromiso personal que resulta aquí tan inverosímil y descabellado como intempestivo actualmente. En efecto, si, pese a los excesos y limitaciones del funcionalismo, hemos aprendido algo, es que los hechos sociales son mucho más interdependientes de lo que a primera vista parece. Resulta por tanto extraño, en un momento en que la protesta contra la destrucción de los equilibrios naturales hace fracasar por primera vez entre la opinión pública el artificialismo moderno, que haya que recordar a ciertas gentes que se remiten a la antropología que los medios sociales, al formar ellos mismos parte de la naturaleza a este respecto, son igualmente delicados. Bien es verdad que se respeta e incluso se defiende a las sociedades no modernas. Es a la nuestra a la que se le reserva una intervención más o menos arbitraria. ¿Quizá porque nuestra sociedad no es realmente una de ellas? Algunos opinan que para entenderla es necesario un compromiso que lleve a su transformación. La contradicción entre marxismo y antropología es aquí patente. Empecemos, pues, con esos pretendidos determinismos técnico-económicos que apoyan una forma de activismo. Recordemos que formaron parte desde el primer momento de las hipótesis que debían permitir «explicar» las idiosincrasias de las sociedades y convertir su diversidad en unidad. Lo menos que podemos decir es que estas ideas no han sido confirmadas: sabemos que no sabemos, y este conocimiento negativo no es un resultado desdeñable. Un libro reciente de Marshall Sahlins me parece extraer admirablemente las conclusiones de esta larga experiencia, y constituir la explicación decisiva frente a toda clase de

materialismos [12]. ¿Que algunos desean, pese a todo, recuperar modificándolas esas ideas anticuadas a título de hipótesis? Muy bien. Lo malo es que lo que se presenta aquí como hipótesis es lo mismo que el dogma que en otra parte sirve para destruir sociedades en beneficio, a fin de cuentas, de la voluntad de poder de algunos, la misma que aquí permite sacrificar a la ideología ambiente y que, a la vez que apela a la antropología, desdeña por comodidad personal sus principales adquisiciones, ya sean positivas o negativas.

Volvamos a la antropología propiamente dicha. Si su naturaleza y su tarea son tal y como se ha dicho, algunos de sus aspectos se comprenden fácilmente. Así, se ha echado de menos en ocasiones que no accediéramos la mayoría de las veces más que a un «nivel intermedio de abstracción». Este es el precio que debemos pagar por nuestro apego a la diferencia, a lo concreto, y, por tanto, por nuestra dignidad. Ocurre lo mismo con la pesadez y complicación de nuestros procedimientos más seguros. No hay duda tampoco de que nuestros instrumentos son en su mayoría imperfectos y que necesitan ser perfeccionados. Pero no sería prudente rechazarlos, como si pudiesen ser sustituidos de golpe por instrumentos perfectos, ya que la compleja naturaleza de la tarea excluye tal esperanza. Véase por ejemplo la categoría de «parentesco». En el estado actual, combina, de manera imperfecta, sin duda, universalismo y diferencia concreta, y como tal no se halla enteramente desprovista de valor (cap. 5, p. 205).

La naturaleza de la tarea hace que una tensión profunda caracterice nuestro trabajo, tensión que corresponde a la ambición al mismo tiempo que al rigor de nuestra disciplina, y que condiciona su progreso. Reflexionando acerca de ello, nos damos cuenta de que muchas de las actitudes contemporáneas, que no son ninguna novedad incluso si encuentran un terreno favorable en las generaciones ascendentes, expresan un rechazo, a menudo inconsciente, sin duda, de esta tensión. Verificarlo exigiría todo un libro, pero es posible que el destino de la antropología se juegue aquí: ¿Logrará mantener su vocación y su unidad, o bien estará a punto de sucumbir bajo la presión multiforme de esa misma ideología moderna que la ha visto nacer?

El rechazo de la tensión se constata en el acto siempre que el jui-

[12] Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1977. Es una obra ambiciosa por la amplitud del diseño, meritoria por la concienzuda precisión de la discusión y que cobra un relieve significativo por el hecho de la personalidad del autor y la evolución de sus ideas. Está completado por su otro libro, *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology*, Londres, Tavistock, 1977, 120 pp.

cio resuelve arbitrariamente una situación esencialmente ambigua o incierta (actidud partidista más que científica, por ejemplo), y siempre que, de los dos polos presentes, uno es liquidado, subordinado arbitrariamente, y prematura o definitivamente borrado en beneficio del otro. De este modo, y debido al hecho de que nuestras costumbres mentales se resisten a la transmutación que la cultura estudiada exige de ellas, podemos imaginar dos formas opuestas de no afrontar la dificultad. Una de ellas consiste en convertirse a la vida exótica, rompiendo todos los lazos de la disciplina de «traducción»: quizás haya con ello experiencia personal completa, pero no contribución a la comunidad de investigación. La otra consiste en reducir la distancia comenzando por estudiar, en un primer plano, gentes cercanas a uno —empresa difícil que convendría mejor a investigadores formados en otros lugares—; se evita el traumatismo del cambio de ambiente pero se corre el riesgo de permanecer superficial. Bien es verdad que el «privilegio de la distanciación» que reivindicamos ya no sólo se niega desde el exterior, sino que es impugnado desde dentro. Señal de que, o bien el poder de la simple técnica de investigación es sobrevalorado, o bien que el inconformismo gana terreno sobre nosotros. En efecto, el adepto de esta vía allanada se verá conducido, con toda probabilidad, por una pendiente insensible, a un acercamiento a la tecnocracia, mientras que acusamos a veces a nuestros antecesores, con una ligereza increíble pero reveladora, de haberse puesto al servicio de los poderes establecidos o del «imperialismo».

Apliquemos ahora la reflexión que precede a la relación entre la antropología y su medio social, en este caso la sociedad francesa y, en particular, a la cuestión de la introducción eventual de la antropología en la enseñanza preuniversitaria. Comencemos por allanar el terreno. El problema es triple: la finalidad de la enseñanza, su contenido y sus previsibles consecuencias. No podemos vulgarizar más que lo que está establecido, y la endeblez del consenso en nuestra profesión hará difícil que nos limitemos únicamente a ello. Además, lo que se enseña no sólo depende de los libros que usamos, sino también de las tendencias predominantes de los que enseñan. Podemos, pues, esperarnos ver florecer un materialismo somero. Y aún puede ser algo peor, ya que se corre el peligro de que el relativismo, debido a la ausencia de una teoría general, sea la principal conclusión extraída de una enseñanza elemental. Seguramente se querrá luchar contra el racismo, y será una sorpresa descubrir que lo hemos favorecido. Este tipo de problemas ha llamado la atención de nuestros colegas in-

gleses[13]. A aquellos que se imaginarán que pueden relativizar impunemente los valores contemporáneos a nivel no ya de una actividad especializada, sino de la conciencia común, les recordaré que la sociedad donde este proceso ha cobrado mayor empuje fue sin duda la Alemania de Weimar, y sabemos lo que le siguió —sin que haya que ver en ello la única causa—. En otros términos, una enseñanza elemental de antropología sólo es posible una vez que nuestra relación, que yo llamaría corporativa, con los valores modernos ha sido aclarada y claramente planteada. De otra forma, caeríamos en la irresponsabilidad, o en cualquier otra cosa que no tendría de antropología más que el nombre. (Dicho sea de paso, no podemos tocar el racismo, tratándose del hexágono, sin mencionar la situación y el trato de los «trabajadores inmigrados»; esto supone para la antropología un temible desafío que quisiéramos fuese capaz de afrontar.)

Ahora bien, sucede precisamente que nuestro modelo responde perfectamente a la necesidad que acabamos de indicar. Responde, a mi entender, a la más alta ambición humanista y posee, por lo tanto, *en principio*, el mayor valor pedagógico. En principio tan sólo: pese a que numerosos antropólogos lo recusarán probablemente, los que estarían dispuestos a aceptarlo o lo aceptan convendrán en que constituye una carga muy dura de llevar para el propio especialista, y que no se le puede imponer a jóvenes espíritus en formación. Para concluir: la propuesta es prematura, exige un estudio más profundo de lo que se cree y, ante todo, que la comunidad ponga orden en sus ideas. Bien es cierto que no es ésta una conclusión exaltante, pero se impone la evidencia.

Un último punto. Según una idea quizás vaga pero bastante corriente, la antropología, si bien hoy en día no cosntituye aún una ciencia en sentido estricto, debería, al progresar, acercarse a este ideal, y quizás realizarlo hasta sus últimas consecuencias. Ahora bien, a la luz de lo que se ha dicho aquí, nos vemos llevados, no sin vacilación, a poner esta idea en tela de juicio. En efecto, parece que la imitación de las ciencias «duras» va encaminada a asegurarnos cierto grado de rigor y continuidad. Pero, ¿es así realmente? Si hacemos el recuento de las aportaciones reales y de los añadidos tomados en préstamo, nos daremos cuenta de que la influencia de las ciencias exactas es positiva, y su imitación negativa. Sería ciertamente deseable que todo antropólogo tuviese una formación elemental en estas ciencias, pero es un hecho que la formulación matemática se acompaña a menudo

[13] *Rain* (Royal Anthropological Institute News), 12, enero-febrero de 1976, p. 2; no obstante, el proyecto parece seguir su curso (cf. *Rain*, 20, junio de 1977, p. 14).

de un pensamiento rudimentario o disimula unos problemas reales y solubles.

Reanudemos pues el hilo de nuestra argumentación. Hemos detectado en varias ocasiones una relación difícil entre la antropología y el universalismo moderno. Al rechazar negaciones irreflexivas y elisiones fáciles, hemos llegado, en suma, a la idea de un ensanchamiento de este universalismo, primero como método y luego, en último extremo, como resultado de una combinación regulada con su contrario en el plano de los valores sociales; finalmente, hemos relacionado este proceso con el del posible futuro de la civilización mundial. Llegamos ahora a otro aspecto de este universalismo moderno. Normativamente, lo universal es la racionalidad, y las leyes científicas son presentadas, por lo general, como las únicas propuestas no tautológicas verdaderamente universales. Nuestro problema consiste en situarnos con relación a esta racionalidad. Cuestión absurda, dirán: la razón es una y no podemos sustraernos a ella sin renunciar a la verdad. De hecho, no se trata de sustraerse a la racionalidad en sí, y la cuestión es menos absurda de lo que parece. Existen dos —por no decir tres— grandes tipos de razones que recomiendan cautela ante la racionalidad científica.

Para empezar, los hombres no comenzaron a pensar cuando inventaron, en Grecia, según afirman los clasicistas, el «discurso coherente». La invención debió consistir en una *descomposición:* se separaron las diferentes dimensiones de la existencia, cada una de ellas en una secuencia distinta del discurso. El discurso racional dice una cosa a la vez, mientras que el mito o el poema alude a todo con una frase. El uno es llano, el otro es «denso» (cf. la *«thick description»* de Clifford Geertz). El mito es un pensamiento coherente, pero su coherencia está arraigada en su multidimensionalidad, es de un tipo distinto a la coherencia discursiva o «racionalidad». No podemos sin embargo relegarla a lo «irracional» asimilado a la incoherencia.

Esto no es todo, ya que la descomposición ha proseguido. La racionalidad apunta aún a la totalidad, aunque se trate de una totalidad «desdensificada». La racionalidad científica, que predomina en los modernos, apunta cada vez más a una porción de la totalidad. Es esencialmente instrumental (relación entre medios y fines), y especializada en el sentido de que se ejerce en el interior de compartimentos que no están definidos racionalmente sino empíricamente *(HAE I,* p. 29; *HAE I,* tr., pp. 31-32). La racionalidad de la ciencia da por resultado, entre otros, que la complejidad o «multiplejidad» de la experiencia humana que el mito presuponía y recogía se encuentre ahora dispersa. Cada uno de nosotros no participa en la ciencia como participa o participaba del mito. Aquí se observa una inversión notable (cf. Toennies-Durkheim): el sujeto normativo es el individuo, pero

el conocimiento no se halla presente en su totalidad más que en el cuerpo social diversificado. Por lo demás, creo que la antropología puede ayudar a recuperar o revelar el principio de unidad de la cultura en que predomina la ciencia [ver cap. 9].

Segundo motivo de reserva: esta descomposición científica del universo del hombre se ha impuesto sin duda tras reñida pugna, pero no ha dejado de suscitar en nuestra propia cultura una corriente de protesta. Por ejemplo, la destrucción del cosmos jerárquico, la ruptura objeto/sujeto, la jerarquización de las cualidades en mensurables (primarias) y no mensurables (secundarias) han dado la impresión de ser agresiones contra el hombre. Conocida es la hostilidad de Goethe, en nombre del sentido humano de la vida y de las totalidades vivientes, contra la ciencia mecanicista y atomizante de su tiempo. Lévi-Strauss le hizo eco en su defensa de las cualidades sensibles, y este hecho subraya la continuidad, con respecto a las culturas no modernas, de esta corriente de protesta, sumergida sin duda pero en absoluto despreciable.

Podríamos deducir del desarrollo de la propia ciencia un tercer argumento. No lo mencionaré más que como confirmación e indicio de convergencia, ya que aquí un profano se arriesga a cometer toscos errores. Permanezcamos pues intencionadamente dentro de la vaguedad y digamos simplemente que hay una crisis de la ciencia tipo: la física [14]. El principio de incertidumbre de Heisenberg hubiese sin duda alegrado y confirmado a Goethe en sus opiniones, al mismo tiempo que recuerda la relación que nos es familiar entre el observador y lo observado.

De estas dos otras clases de reflexiones podemos concluir que ciencias como la física clásica no suponen coexistencia con la racionalidad universal. El éxito de la ciencia es incontestable y no se trata aquí de rechazarlo, pero, al mismo tiempo, es unilateral e insuficiente por sí solo, como el de la sociedad que la sustenta, y las dos tomadas juntas están llenas de conflictos y peligros, ya que exigen un complemento y lo rechazan simultáneamente [15].

Con esto afirmamos a la vez el interés que pueden presentar nues-

[14] He tenido acceso a las comunicaciones preparadas por Daniel Bell y otros para el seminario de Aspen-Berlín (septiembre de 1975), titulado «The Critique of Science» y organizado por la Asociación internacional para la libertad de la cultura.

[15] Me veo obligado a ser somero, pero seguramente se pensará aquí en el artificialismo social. [Existe una gran objeción que debo al menos señalar. Lo que se dice más arriba tiene el inconveniente de hablar de la ciencia sin tocar las matemáticas, que son, sin embargo, la reina de las ciencias, pura racionalidad de por sí, en absoluto instrumental y cuyas proposiciones son necesarias y válidas universalmente. Admitamos esto aquí a beneficio de inventario. Nos queda que el mundo ha sido descompuesto para poder ser matematizado. Adición de 1983.]

tros esfuerzos y la prudencia que se nos dicta. Al igual que en el plano de los valores sociales hemos creído ver que era posible dilatar el universalismo moderno para poder incluir en él a su contrario, también aquí podemos intentar reconciliar el universal «llano» y el universal «denso» o, como ya dijimos a propósito de las sociedades, el universal concreto. Pero esto sólo es posible en una perspectiva inversa: al igual que las regularidades simples de la física clásica aparecen como casos particulares dentro de una perspectiva más amplia, del mismo modo el universal abstracto de la ciencia puede aparecer como un caso particular del universal concreto. Vemos pues qué paradoja supondría —si nuestra proyectada tarea consiste realmente en trabajar para reintegrar la cultura científica entre las demás culturas humanas— el querer calcar a toda costa las ciencias exactas, estas mismas, por otra parte, cada vez menos seguras en su fundamento.

Más bien veríamos la vocación de la antropología como ciencia social fundamental dentro de una trayectoria inversa y complementaria de la ciencia (clásica) y de la ideología moderna en general: reunir, com-prender, re-constituir lo que se ha separado, distinguido, descompuesto. Sin hablar de paralelismos entre ciertos procedimientos de la antropología y de la física moderna, podemos observar que una trayectoria similar está ya presente en nuestra empresa tal cual es, o más bien tal como llegará a ser. Y, de hecho, ¿acaso no ha sido al apartarse de las ciencias de la naturaleza, de la explicación causal, de la predicción, de la aplicación, etc... como ha realizado la antropología recientemente sus más notables avances?

Es verdad que la tarea vislumbrada de esta manera es inmensa, e incluso parecería insensata si la comparamos con el estado actual de la profesión, desunida y desperdigada en tendencias. Volvemos siempre a la necesidad de mejorar la comunidad científica. Mientras el consenso no sea más claro ni la unidad más consciente, nuestros más elevados destinos seguirán siendo vanas sombras.

Me voy a detener, y me dirán que aquí precisamente es donde debería haber comenzado: ¿acaso es posible la reforma?, ¿cómo proceder? Me atengo a tres propuestas: 1) la comunidad antropológica debe definirse en su naturaleza y su función con relación a la ideología moderna; 2) el principio de unidad reside en una comparación de los universales concretos dentro de una perspectiva universalista; 3) se comprende entonces que numerosas prácticas contemporáneas sean destructoras para la comunidad. Cada cual puede examinar su propia práctica y mejorarla a este respecto.

De donde resulta que el igualitarismo no está en el lugar que le corresponde

Quisiera mostrar la pertinencia de la anterior discusión acerca de la práctica contemporánea con un ejemplo preciso de alcance general.

La comunicación en el interior de la comunidad de investigación requiere conceptos universales. Ahora bien, el desarrollo reciente que acentúa la especificidad de cada cultura destruye y debilita, a veces sin duda desconsideradamente, los universales a los que recurríamos hasta ahora. Resulta por tanto útil identificar al menos algunos universales, sólidos o lo bastante duraderos, del discurso antropológico. Hemos esbozado anteriormente un procedimiento comparativo que introduce un principio universal en el plano global. ¿Pero acaso podemos afirmar la presencia, en todas las culturas, de componentes universales? A falta de elementos sustanciales, serán tipos de relaciones. Existe, por ejemplo, la oposición distintiva. Es evidente que se trata de una adquisición fundamental. Mostraré con un ejemplo cómo hay que adjuntarle la oposición jerárquica en el sentido de *englobamiento del contrario* como tipo de relación entre elemento y conjunto. Habiendo introducido en otro lugar esta oposición, yo hubiera dejado gustosamente que otros llevasen a cabo una aplicación bastante evidente. Esta no ha sido efectuada. Hay que suponer que la ideología ambiente determina que el concepto de jerarquía sea decididamente impopular (cf. sin embargo nota, p. 236). Propongo por tanto aquí una defensa y una ilustración de la oposición jerárquica en un caso en el que la oposición distintiva resulta insuficiente.

También aprovecho la ocasión para dar un ejemplo de la discontinuidad tan frecuente en nuestros estudios. Podemos considerar la obra clásica de Sir Edward Evans-Pritchard sobre los Zandé como una respuesta a Lévy-Bruhl. El autor se había interesado mucho por la obra de Lévy-Bruhl, y en este libro lo superaba al demostrar que los juicios que este calificada de «prelógicos» van unidos a situaciones determinadas y no pueden generalizarse como característicos de una «mentalidad», como si estas mismas gentes no supiesen recurrir a la lógica en otras situaciones. La preocupación por distinguir distintos tipos de situación, bien sea en relación con creencias relativas a la causalidad (Zandé) o con la concepción de un «sistema segmentario» (Nuer), nos parecía hace veinticinco años una adquisición importante y definitiva. ¿Acaso podemos afirmar que sigue siendo así en la actualidad? Lo cierto es que esta preocupación se echa mucho de menos en cierto tipo de estudios, y que esta discontinuidad adquiere un considerable relieve si la detectamos en el entorno inmediato del propio Evans-Pritchard. Sabemos que gracias a su impulso fue revalorizada, entre otras cosas gracias a las traducciones en len-

gua inglesa, toda esa parte heredada de la escuela durkheimiana que Radcliffe-Brown no había recuperado. Es así como, tras haber traducido los dos grandes ensayos de Hertz, Rodney Needham preparó, a partir de 1962, en el mismo Instituto de Oxford cuyo destino había presidido Evans-Pritchard hasta que se retiró y con su aprobación, y publicó en 1973 una obra colectiva titulada *Derecha e izquierda. Ensayos sobre la clasificación simbólica dual*[16]. Es una obra importante, que parte del *Ensayo* de Hertz de 1909 —se inicia con una fotografía suya— y no reúne menos de dieciocho contribuciones antiguas, recientes y nuevas, entre las que se cuentan dos ensayos del editor, sin contar una introducción donde presenta el panorama por él constituido. Debe quedar bien claro que no he escogido a Rodney Needham para hacerle una crítica personal: tomo este libro como representativo de un determinado tipo de análisis y, de manera accesoria, porque plantea un problema de continuidad. Con relación a las obras clásicas de Evans-Pritchard, el interés se ha desplazado aquí hacia el sistema de ideas y valores, sistema «simbólico» o ideología, considerado en sí y más o menos independientemente de la morfología social. Se ha recuperado a Hertz. Lo que resulta curioso, dadas las circunstancias, es que se ignore la distinción evans-pritchardiana de las situaciones, que habría permitido —bajo una forma algo diferente— prolongar o renovar a Hertz, mientras que de hecho se limita a ilustrarlo, con gran riqueza, por otra parte. Esto es, al menos, lo que yo voy a intentar demostrar.

Hemos descubierto o redescubierto, en suma, o pasado a primer plano, que el hombre piensa a través de distinciones, y que las oposiciones que de ello resultan forman, en cierto modo, un sistema. Nos hemos visto así obligados a presentar listas de oposiciones más o menos homólogas entre sí, «clasificaciones binarias», como una especie de enrejado dualista que constituye lo más esencial del «sistema simbólico» indígena, o al menos un aspecto importante de este sistema.

---

[16] *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification.* Edited and with an Introduction by Robert Needham. Foreword by E. E. Evans-Pritchard, Chicago, University of Chicago Press, 1973. Un pequeño detalle historiográfico para completar un desarrollo de Needham (pp. XIII-XIV): Hertz había sido olvidado en Oxford en 1952 cuando lo mencioné en mi conferencia sobre Mauss (*supra*, cap. 5), que llamó la atención de Evans-Pritchard (cf. mi introducción a la traducción del *Essai sur le don*, en francés en *L'Arc*, 48, 1972, p. 29). Él ignoraba la presencia de los *Mélanges* de Hertz en la biblioteca del Instituto (Fondo Radcliffe-Brown) y se hizo cargo de ellos inmediatamente (cf. su referencia a Hertz en *Right and Left... op. cit.*, p. 95 y n. 10). Su memoria le traiciona cuando afirma (*ibid.*, p. IX) haber hablado desde siempre de Hertz en Oxford. Era menos inexacto en 1960 cuando escribía: «*for a number of years*» en la introducción a la traducción de Hertz (*Death and the Right Hand*, Londres, Cohen and West, 1960, p. 9). Este detalle es pertinente en cuanto a la discontinuidad en antropología y a la utilidad del intercambio de personal entre países.

Como la materia nos resulta familiar, plantearé, de entrada, las cosas en abstracto. Supongamos una serie de oposiciones: a/b, e/f, i/k, o/p que se presentan en dos columnas: a,e,i,o frente a: b,f,k,p. Como mínimo, hemos encontrado en cierto contexto una homología entre las dos primeras oposiciones: a/b = e/f; igualmente, en otro contexto: e/f = i/k, etc... Se afirma la preocupación *(Derecha e izquierda,* introducción, pp. XXVII-XVIII) de tomar cada una de las oposiciones dentro de su contexto, o más bien de tomar dentro de su contexto a cada una de las homologías entre dos de estas oposiciones. Pero está claro que, en la construcción de este cuadro a partir de dos columnas, todos los contextos se confunden o eliden. La distinción de las situaciones, en suma, deja de ser considerada como pertinente desde el momento en que se pasa al conjunto, como si cada situación en sí fuese independiente del conjunto de la «mentalidad», mientras que debe resultar evidente que la propia distinción de las situaciones depende de la mentalidad que es objeto de estudio. No mantengo el argumento según el cual la distinción en Evans-Pritchard es puramente empírica o exterior, y no ideológica; es verdad que se hace hincapié en el aspecto ideológico: la distinción se convierte ahora en la de los diferentes niveles dentro de la ideología.

Sin duda son corrientes tales simplificaciones cuando se establece una nueva perspectiva. ¿Que esta ha sido modificada en otro lugar? Me corregirán si es necesario, pero no veo en ninguna parte una sistemática de las situaciones clasificadas y, por tanto, definidas, en la ideología estudiada. Al contrario, se supone más bien que el sistema ideológico es todo de una pieza, monolítico. Así, mi interpretación del sistema de castas ha sido criticada porque admite dos tipos de situaciones definidas en relación con el sistema ideológico: situaciones de valor y situaciones de poder. Mis críticos exigían que todas las situaciones fuesen consideradas como de una misma clase, lo cual corresponde a un acuerdo perfecto entre lo ideológico y lo empírico (y yo mismo, por lo demás, sin duda había sugerido en algún momento tal posibilidad). A propósito del mismo ejemplo, si objetamos por el contrario que hay más de dos tipos de situación, recordaré más bien el sofisma de Zenón sobre Aquiles y la tortuga: la disposición jerárquica trae como consecuencia que las sucesivas distinciones posibles tengan una significación global rápidamente decreciente; de hecho, como sabemos, Aquiles alcanza a la tortuga.

Precisamente, la aversión hacia la jerarquía quizás juegue un papel importante aquí. Si la distinción de las situaciones exige la consideración de los valores, es decir, la introducción de la jerarquía, y si el investigador moderno huye de esta, puede tender a rechazar o a neutralizar una «situación» epistemológica de este tipo. Tengo que formular aquí una definición. Aprovecharé para ampliar un poco

aquella que hemos dado anteriormente [17]. Llamo oposición jerárquica a la oposición entre un conjunto (y más particularmente un todo) y un elemento de este conjunto (o de este todo); el elemento no es necesariamente simple, sino que puede ser un subconjunto. Esta oposición se descompone lógicamente en dos aspectos parciales contradictorios: de un lado, el elemento es idéntico al conjunto en tanto en cuanto forma parte de él (un vertebrado es un animal); de otro, existe una diferencia o, más exactamente, una contrariedad (un vertebrado no es —sólo— un animal, un animal no es —necesariamente— un vertebrado). Esta doble relación, de identidad y de contrariedad, es más estricta en el caso de un auténtico todo que en el de un conjunto más o menos arbitrario (ver *infra*). Constituye un escándalo lógico, lo que por una parte explica su descrédito y por otra hace que sea interesante: toda relación entre un elemento y el conjunto del que forma parte introduce la jerarquía y es lógicamente inadmisible. La jerarquía es esencialmente *englobamiento del contrario.* Ciertas relaciones jerárquicas están presentes en nuestra propia ideología, como he comenzado a demostrar (*HAE I*, índice, *s.v.* «Jerarquía») y como seguiré haciéndolo, pero no se presentan como tales. Sin duda ocurre así siempre que un valor se afirma concretamente: este subordina a su contrario, pero procura evitar reconocerlo. De manera general, una ideología hostil a la jerarquía debe evidentemente comportar toda una red de dispositivos para neutralizar o reemplazar la relación que es objeto de estudio. No citaré más que dos de estos, de cara a la presente discusión. Para empezar, podemos evitar aquel punto de vista en el que aparece la relación. Así, en las taxonomías, acostumbramos a considerar cada nivel por separado y evitamos relacionar un elemento del primer orden, llamésmole *A*, con un elemento del segundo, llamésmole *a.* En relación con esta separación, los criterios de distinción pueden ser diferentes de un nivel a otro (animales/vegetales; vertebrados/invertebrados; mamíferos, etc.). Producimos así conjuntos, y no todos (*infra*). Otro dispositivo, muy importante, consiste en la distinción absoluta que operamos entre hechos y valores [18]. La jerarquía es así eliminada del terreno de los hechos, y la asepsia vigente en la ciencia social nos protege de la infección jerárquica. Es esta evidentemente una situación excepcional desde el punto de vista comparativo, como observamos en la propia ideología moderna con su tendencia a reunir de nuevo y a confundir «ser» y «deber ser»,

[17] L. Dumont, «On Putative Hierarchy...», *Contributions to Indian Sociology*, N. S., V, 1971, pp. 72-73.

[18] Una observación de Daniel de Coppet se halla en el origen de este punto y de su sucesivo desarrollo.

que, como sabemos por experiencia en Europa, abre una vía al totalitarismo, tal como Leszek Kolakowski ha dicho recientemente [19].

Apliquemos ahora el principio jerárquico a las clasificaciones binarias, o más exactamente a la oposición entre derecha e izquierda que les sirve de emblema. El problema, tal como aparece en la literatura y en la obra citada, es esencialmente epistemológico. La oposición es uniformemente tratada como una oposición distintiva, como una simple «polaridad» o «complementariedad». Pero de hecho, los dos términos o polos *no poseen* un mismo estatuto: uno de ellos es superior (generalmente el derecho), y el otro inferior. De ahí el problema tal como ha sido históricamente planteado: ¿cómo es posible que los dos opuestos que consideramos (de forma gratuita) como iguales no lo sean en realidad? Y, en el lenguaje de Hertz, ¿de dónde viene la «preeminencia» de una de las dos manos?

Lo que falta aquí, es reconocer que la pareja derecha-izquierda no es definible en sí misma, sino *sólo en relación con un todo*, un todo muy concreto ya que se trata del cuerpo humano (y de otros cuerpos por analogía). El hecho resulta familiar para el físico, que situará un observador imaginario para poder hablar de derecha e izquierda. ¿Cómo puede ignorar esto el «análisis simbólico»?

Decir que la oposición derecha/izquierda remite a un todo, supone afirmar que posee un aspecto jerárquico, incluso si a primera vista no entra dentro del tipo simple en el que un término engloba al otro y al que he llamado más arriba «oposición jerárquica». Estamos acostumbrados a desglosar esta oposición en dos componentes, como si incluyese en su base una simetría de principio, más general, y, además una asimetría en la dirección que se añadiría a esta y a la cual iría ligando el valor. Es una manera, tomemos nota de ello, de separar *hecho* (la presunta simetría) y *valor* (el aditivo asimétrico). Concretamente, en realidad, derecha e izquierda *no se encuentran en la misma relación con respecto al todo del cuerpo*. Están por lo tanto diferenciadas en su valor a la vez que en su naturaleza. Y en cuanto se les destina asociaciones y funciones diferentes, esta diferencia se hace jerárquica, puesto que está relacionada con el todo. La función de la derecha será más importante en relación al todo que la función de la izquierda: más esencial, más representativa, etc...

Por lo demás, observamos en este punto una gran variación en la sensibilidad de los autores hacia este aspecto. Estudiando el simbolismo del arma de los Nuer, del *spear* (traducido al castellano como «lanza»), Evans-Pritchard la presenta como «una prolongación de la

[19] «The Persistence of the Sein-Sollen Dilemma», *Man and World*, 1977, vol. 10, n.º 2; cf. *infra*, pp. 249 y ss.

mano derecha» y encuentra que este arma «es una proyección del yo y lo representa» *(stands for the self)*. «Como prolongación del brazo derecho, representa a la persona en su totalidad» *(Right and Left...*, pp. 94, 100) e incluso, más allá, al clan. Por el contrario, en este mismo libro, Brenda Beck, en un artículo muy tendencioso, por lo demás, sobre las presuntas castas reconocidas de la mano derecha y de la mano izquierda en una pequeña región de la India del Sur, consigue eliminar la referencia al conjunto hasta el punto de pretender contra toda evidencia que las castas de la mano izquierda serían tales como ajenas al sistema aldeano de división del trabajo [20].

La preeminencia no es aquí por lo tanto contingente, sino necesaria, ya que resulta de la diferenciación de los dos términos con relación al todo. Podemos objetar que, diciendo esto, no hacemos más que desplazar el problema: ¿qué ventaja hay en admitir que una diferencia de status es necesaria aquí, si no sabemos nunca por qué la mayoría de las veces uno de los dos términos y, en raras ocasiones, el otro, es favorecido? Se nos responderá en primer lugar que al sustituir una imaginaria oposición simétrica o equidistante por una oposición asimétrica u ordenada nos aproximamos al pensamiento estudiado. Así, está claro que otras oposiciones cercanas a esta en nuestras listas binarias se producen, ellas también, entre términos jerarquizados (hombre/mujer, etc...), y tal debe ser en principio el caso en la «organización dualista», ya que allí también existe relación con el todo [21]. (Debo señalar, de paso, que yo también abordé en un an-

---

[20] B. Beck, «The Right-Left Division of South Indian Society», en *Right and Left... op. cit.*, pp. 391-426. En su libro *Peasant Society in Konku* (Vancouver, University of British Columbia Press, 1972; esta región se llama en realidad Kongu), este autor se preocupa de explicar al principio (p. XIV, n. 7) que ha suprimido la referencia a las manos, presente en la expresión local y generalizada en la literatura, porque la palabra «mano» designa también el brazo y el costado. El procedimiento tiene por resultado desdibujar la referencia al cuerpo (y la pregunta es inevitable: ¿*qué* cuerpo?).

[21] Un ejemplo reciente resulta tan esclarecedor que me lleva a añadir la presente nota. Se trata de Christopher Crocker, «Les Réflexions du soi», en *L'Identité, Seminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974-1975*, París, Grasset, 1977, pp. 157-184, editado por J. M. Benoist. Planteemos que, si la relación entre elemento y conjunto es jerárquica, inversamente una relación jerárquica entre dos términos excluyendo todos los demás indica una totalidad compuesta de estos dos términos. Aquí, cada clan bororo aparece asociado a un par de *aroe* jerarquizados que patrocinan cada uno un sub-clan. Leemos que la relación entre los dos «términos del par no es esencialmente de semjanza sino metonímica: más grande, más pequeño; adulto, menor; alto, bajo; primero, segundo, etc...» (p. 164). La sustitución de la «jerarquía», que se impone aquí, por la «metonimia» es muy sugestiva: ¿acaso la moda de los tropos va a permitirnos, a su vez, escapar a lo que nos molesta?, ¿acaso ha comenzado a hacerlo? (Otra anomalía en el párrafo: leemos «nominalismo» en vez de «realismo» en el sentido de escuela, de creencia en la realidad de la idea.) La expresión «metonimia» oculta la homología con la situación relativa de las

tiguo estudio la jerarquía de manera indirecta, partiendo únicamente de la oposición distintiva [22].) Al operar como aquí se sugiere, nos quitamos de encima, en resumidas cuentas, una dificultad gratuitamente sobreañadida por nosotros mismos, debido a que separamos hechos (o ideas) y valores. Esta separación parece, por tanto, ilegítima.

Esto no es todo. Extraemos de nuestro esfuerzo una ventaja práctica inmediata. Una oposición simétrica es invertible, por definición, si así lo deseamos: su inversión no produce nada. Por el contrario, la inversión de una oposición asimétrica es significativa, y la oposición invertida *no es la misma* que la oposición inicial. Si la oposición invertida se encuentra en el mismo todo en que estaba presente la oposición directa, esto indica evidentemente un *cambio de nivel.* De hecho, indica tal cambio con el máximo de economía, al no hacer uso más que de dos elementos jerarquizados y de su orden. ¿Estamos aquí ante la perfecta antítesis de aquellas taxonomías en las que utilizamos un criterio nuevo para cada nivel? En ese caso, la unidad entre los niveles y su distinción están ambas indicadas: se trata de un todo, y ya no sólo de un conjunto, y es muy probable que un nivel esté contenido en el otro (englobamiento del contrario, jerarquía en el sentido estricto).

No sabríamos imaginar una ilustración mejor de esta disposición que la que nos proporciona Pierre Bourdieu en su descripción de la casa cabila [23]. En cuanto traspasamos el umbral, el espacio se invierte y los polos se intercambian. Como si el umbral fuese el centro de simetría o, más bien, de homotecia, entre el espacio exterior y el espacio interior de la casa, invertido con relación al primero. Pero pasemos por alto esta imagen física y digamos más bien que el espacio interior es cualitativamente distinto del exterior, que es otro a la vez que el mismo. Se nos advierte, al traspasar el umbral, que hemos pasado de un nivel de la vida a otro. Distinción que encontraremos sin duda alguna bajo otras formas en la cultura, y que es verosímilmente más fuerte aquí que en gentes en las que tal inversión no está presente y donde es espacio exterior se prolonga simplemente en la casa,

---

dos mitades bororo, que se afirma es un ejemplo de metáfora. El autor habla muy poco de las mitades y es Lévi-Strauss quien, en la discusión que sigue, parece haberle pedido que precise su asimetría. Tras haber subrayado la fuerza de la identidad de la sociedad bororo (p. 158), el autor ha olvidado el principio: que todo lo que es real se manifiesta en forma de un par jerárquico. Una «totalidad diádica» (p. 169) es necesariamente jerárquica.

[22] «Definition structurale d'un dieu populaire tamoul, Aiyanâr, Le Maître», *Journal asiatique*, 1953, pp. 255-270, reproducido en *La Civilisation indienne et nous, op. cit.*, ed. 1975.

[23] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* precedida de *Trois Études d'ethnologie kabyle*, Genève-París, Droz, 1972, pp. 57-59.

donde, en suma, la casa no está expresada como un todo espacial, subordinado o superordenado con respecto al espacio exterior.

Podemos comprobar a partir de ejemplos clásicos que ocurre lo mismo con las inversiones entre derecha e izquierda. Tomemos una sociedad donde la derecha es en general preeminente. Si, cuando pasamos a un elemento clasificado como izquierdo, la preeminencia aparece invertida, ello indica que ese nivel está claramente distinguido de los otros en la ideología indígena, y este hecho, a su vez, exige ser reconocido como una característica importante de la ideología global. Resulta sorprendente, por tanto, ver cómo Rodney Needham, en su estudio sobre el Mugwe, evita expresar tal caso como una inversión y, en una nota, se niega a proseguir con el tema de la inversión debido a que es demasiado vasto (*Right and Left...*, pp. 117-118, 126, n. 26). Supondríamos no obstante que todas las inversiones, se produzcan entre la acción ritual y la acción ordinaria, en el interior del mismo ritual, entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, etc..., tienen esta función en común, y que relacionarlas podría esclarecerlas todas. Más adelante, en el libro, y a propósito del simbolismo nioro, Needham se inclina, especialmente en relación con los adivinos y las princesas (pp. 306-308), a sacar partido de la inversión, pero no prosigue ni sistematiza.

Vemos cómo la comprensión jerárquica de una oposición como la existente entre derecha e izquierda nos remite a la distinción de niveles dentro de la ideología global. Mientras que en la clasificación binaria la oposición distintiva empleada en estado puro atomiza el dato al mismo tiempo que lo uniformiza, la distinción jerárquica lo reunifica al agrupar dos dimensiones de distinción: entre niveles y en el interior de un nivel. Así, en el estudio de las castas, la jerarquía reconocida inmediatamente nos llevaba a distinguir niveles. De manera más general, si consentimos en buscar en cada cultura la idea-valor preeminente que la anima o, como decía Marx, el éter que da aquí color a todas las cosas, percibiremos al mismo tiempo —al menos en una perspectiva comparativa— las grandes líneas de organización del todo ideológico, y la configuración necesariamente jerárquica de los niveles.

Esta jerarquía de niveles resulta de la misma naturaleza de la ideología: plantear un valor supone plantear al mismo tiempo un no-valor, organizar o constituir un dato en el que quedará algo de no-significativo. Ahora bien, esta parte no-significativa sólo puede limitarse, como requiere la ideología para justificarse ante sus propios ojos, porque el valor se extiende gradualmente sobre él al degradarse progresivamente. La jerarquía de los niveles es por tanto, hipotéticamente, uno de esos rasgos universales que buscábamos al principio. Pero no cabe duda de que su grado de complejidad varía mucho de una

ideología a otra. Y es una grave insuficiencia de la clasificación binaria el que no diga nada de eso y reduzca a una misma forma —demasiado simple— tanto la más simple como la más simple como la más compleja de estas jerarquías.

La clasificación binaria, en suma, es insuficiente desde los dos puntos de vista. En cuanto a las mismas oposiciones que considera, tiene el defecto de tomar como «equistatutarias» oposiciones que no lo son, pretende captar la anatomía de las ideas independientemente de los valores que les están indisolublemente unidos y peca, por lo tanto, de un igualitarismo fuera de lugar que vacía el valor de la idea. En segundo lugar, confunde uniformemente contextos o situaciones que pueden o no distinguirse dentro de la ideología estudiada *. Este aspecto está presente bajo otra forma en *Right and Left*. En efecto, Rodney Needham y otros han suscitado la cuestión de saber si el cuadro binario puesto de relieve por el analista está o no presente en la mente de las gentes. T. O. Beidelman, por su parte, ha aportado, junto a una larga lista global, dos agrupamientos más restringidos *(clusters)* que afirma están realmente presentes en la mente de los Kaguru *(Right and Left...*, p. 154). En general, podemos decir que se ha procedido en este libro un poco como si todo el mundo fuese chino. La China tradicional distingue efectivamente, como dice Needham en la introducción (p. XXXIII), «dos clases de símbolos» bajo los emblemas *yin y yang*. Pero, precisamente, esto no es todo, y no debemos detenernos aquí. Se deduce claramente del hermoso estudio de Granet reproducido en esta obra que la etiqueta china recurre intensivamente a la inversión dentro de un complejo conjunto de oposiciones y homologías, y logra así diferenciar, según parece, cada situación de todas las demás, y reducir a cero aquel residuo de no-significativo que había en la ideología. De manera muy distinta, puede, por lo demás, que el porvenir de nuestra propia cultura conduzca a una complejidad semejante (cf. *supra*, p. 219).

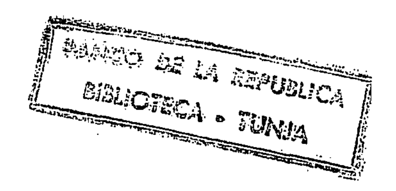
Quisiera concluir con una observación acerca de la relación entre ideas y valores. Hemos constatado en un determinado caso que su separación resultaba falaz. Hay una razón general para esto, y es que el grado de diferenciación, de articulación de las ideas no es independiente de su valor relativo. La correlación no es simplemente directa. Sin duda, es poco probable que se hallen ideas elaboradas en materias de poco interés y, a la inversa, se diferencia al mismo tiempo que

* *[Nota 1983*: Señalaba aquí, en 1977, que M. Serge Tcherkézoff había presentado, en una breve memoria de DEA, y de manera totalmente independiente, una crítica de las clasificaciones binarias muy semejante a esta. Puedo ahora remitir a su libro: *Le Roi Nyamwezi, la Droite et la Gauche: Révision comparative des classifications dualistes*, MSH- Cambridge University Press, 1983.]

se valora. Pero, más allá de cierto grado, todo transcurre como si el valor ocultase lo que normalmente revela: la idea fundamental, la idea madre, permanece a menudo inexpresada, pero su situación es indicada por la proliferación de ideas-valores en la misma zona en la que se esconde (*HAE I*, pp. 28,29; *HAE I*, tr., pp. 30-31).

Al no separar *a priori* ideas y valores, permanecemos más cerca de la relación real, en las sociedades no modernas, entre el pensamiento y el acto, mientras que un análisis intelectualista o positivista tiende a destruir esta relación. ¿Pero no supone esto contradecir lo que se ha dicho en otra parte contra la tendencia moderna a reunir «ser» y «debe ser» (cf. *supra; HAE I*, pp. 248-249; *HAE I*, tr., pp. 151-152, n. 3)? La diferencia entre los dos puntos de vista, por el contrario, nos remite a la perspectiva de conjunto esbozada en la primera parte de este estudio. Desde un punto de vista comparativo, el pensamiento moderno es excepcional, debido a que separa, a partir de Kant, ser y deber ser, hecho y valor. Esto tiene dos consecuencias: por un lado, esta particularidad exige ser respetada dentro de su dominio, y no podemos pretender trascenderla al interior de la cultura moderna sin graves consecuencias; por otro, no resulta pertinente imponer esta complicación o distinción a culturas que no la conocen: en el estudio comparativo consideraremos ideas-valores. Esto se aplicará incluso a nuestra propia cultura considerada de forma comparativa, es decir, que podremos buscar qué lazo subyacente subsiste en nuestra distinción familiar; aquí nos encontraremos, por ejemplo, con la problemática weberiana (relación entre *wertfrei* y *Wertbeziehung*, «libre de valor» y «relación con los valores».

Si unir dentro de la diferencia es al mismo tiempo la meta de la antropología y la característica de la jerarquía, estas están condenadas a relacionarse.



Capítulo 9

EL VALOR EN LOS MODERNOS Y EN LOS OTROS *

Sólo he visto a Radcliffe-Brown una vez y fue en esta misma sala. Lo recuerdo —silueta un poco imprecisa— pronunciando la «Huxley Memorial Lecture» de 1951. Tuve que venir a Londres especialmente para la ocasión desde Oxford, donde me habían encargado hacía poco tiempo que impartiera unos cursos (*lecturer*). A medida que lo escuchaba, me pareció que Radcliffe-Brown había dado un paso en dirección de Lévi-Strauss, lo cual fomentó mi todavía joven fidelidad al estructuralismo. En realidad no se trataba más que de una convergencia limitada, pasajera [1].

* Versión francesa de una conferencia dada en inglés en Londres el 22 de octubre de 1980 («On value», Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology 1980, *Proceedings of the British Academy*, Londres, vol. LXVI, 1980, pp. 207-241.

[1] De hecho, he aprendido de Sir Raymond Firth que tales desarrollos eran habituales en las enseñanzas de Radcliffe-Brown desde los años treinta, en Australia. Radcliffe-Brown decía en esta conferencia: «*el tipo de estructura* que nos ocupa comporta la unidad de los opuestos» (*Method in Social Anthropology*, M. N. Srinivas ed., Chicago, 1958, subrayado por mí). Era por lo tanto un caso particular, y no la aplicación de un principio general, que exigía que hablásemos de oposición; cf. Leach, *Social Anthropology: A Natural Science of Society*? Radcliffe-Brown Lecture 1976 (from the *Proceedings of the British Academy*, vol. LXII, 1976), Oxford University Press, 1976, p. 9. Así es como, poco después, mi primera tentativa de análisis estructuralista sus-

Estaba entonces muy ocupado instruyéndome en su escuela y, en general, en la de la antropología inglesa, que había alcanzado, en parte bajo su influencia, una altura sin precedente. Hay que reconocer sin embargo que, para alguien a quien el genial humanismo de Mauss había encendido la imaginación, la estrecha versión de la sociología durkheimiana ofrecida por Radcliffe-Brown no resultaba muy atractiva.

Hoy en día debemos insistir, más allá de toda divergencia, en un punto esencial de continuidad. Si leemos su *Ciencia natural de la sociedad,* nos choca el decidido holismo de Radcliffe-Brown [2]. Sean cuales fueren las imperfecciones de su concepto de «sistema», este asunto —¿acaso habría que decir la importación?— fue probablemente decisivo para el desarrollo de la antropología en Inglaterra, e hizo posible el diálogo con la tradición sociológica predominante en Francia.

Se habla relativamente poco de los «valores» en los escritos de

---

citó una magistral reprimenda de un Radcliffe-Brown envejecido (cf. Dumont, *Affinity as a Value. Mariage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia*, Chicaco University Press, 1983, pp. 18-23). Mi artículo era una muestra de esa «herejía parisiense» que, como dijo Sir Edmund Leach (*Social Anthropology.., op. cit.*), permaneció más o menos ignorada en Gran Bretaña durante diez años o más. Hay que subrayar sin embargo el hecho de que la condena de Radcliffe-Brown no modificó la amistosa protección y el distante estímulo que encontraba en Evans-Pritchard, de todos los colegas de entonces el que mostró una mayor comprensión ante este ensayo de restitución sistemática de la afinidad.

[2] Sir Edmund Leach ha disentido ampliamente (*Social Anthropology..., op. cit.*) de esta presentación póstuma de los puntos de vista más amplios de Radcliffe-Brown. (*A Natural Science of Society*, Glencoe, III, The Falcon's Wing Press, 1957). Los aspectos positivos de la enseñanza de Radcliffe-Brown destacan ahí claramente, al mismo tiempo que aquello que hoy en día nos aparece como sus insuficiencias. Retrospectivamente, vemos que ha ido en la buena dirección, pero no lo suficientemente lejos. Sin embargo, su holismo explícito (pp. 22, 110, etc...) combinado con la insistencia resultante sobre el «análisis relacional» y la sincronía (pp. 14, 63) y, lo cual resulta bastante sorprendente, la depreciación de la casualidad (p. 41, cf. *infra*, n. 61), aparece como muy meritoria en relación con el trasfondo nominalista de su propio pensamiento y de la ideología británica predominante. En esta perspectiva, no nos sorprende que el holismo de Radcliffe-Brown siga siendo estrechamente funcional, que la distinción entre «cultura» (introducida un poco de mala gana en la p. 92) y «estructura social», si bien es justa en principio, reduzca de hecho la primera a un simple medio de la segunda (p. 121). Además, Radcliffe-Brown no vio —probablemente no podía verlo— que el análisis relacional exige que las fronteras del «sistema» sean rigurosamente determinadas y no abandonadas a una elección arbitraria o a la simple conveniencia (p. 60), y que un análisis así es incompatible con la insistencia primaria que hace él sobre la clasificación o taxonomía (pp. 16, 71); cf, el rechazo por parte de Leach de la «colección de mariposas» (*Rethinking Anthropology*, Londres, 1961). Me referiré a algunos otros puntos en lo sucesivo («tipos naturales de sistemas», n. 60; equivalencias fijas en el intercambio, n. 53).

Radcliffe-Brown [3]. Sin embargo, la expresión se usaba frecuentemente y estaba en cierto modo de moda entre los antropólogos ingleses durante los últimos años de la vida de Radcliffe-Brown. He guardado la impresión de que se trataba en gran medida de un sustituto de la palabra «ideas», menos desagradable para el temperamento empirista porque evocaba la dimensión de la acción. Sin duda la situación es completamente diferente hoy en día. Pero expliquemos ante todo la razón de la elección de este tema y del empleo del término aquí, preferentemente en singular: he tratado estos últimos años de que fuera admitido por la profesión el término de jerarquía, sin tener apenas éxito. De ahí la idea de llevar a cabo una nueva tentativa, utilizando en esta ocasión el vocablo recibido, que había evitado hasta entonces instintivamente, a causa sin duda de las temibles dificultades que el término parecía presentar. Ojalá pueda ser vista esta tentativa como un esfuerzo de acercamiento respecto a la herencia radcliffe-browniana.

Partimos de una observación acerca de la relación entre ideas y valores para comentarla y sacar algunas consecuencias. El tipo moderno de cultura, en el cual está arraigada la antropología, y el no moderno difieren de manera acentuada en lo que concierne a esta relación. Los problemas antropológicos relativos al valor exigen que ambos tipos sean confrontados.

Comenzaremos por la configuración moderna, que representa una innovación, e introduciremos enseguida para contrastar ciertos rasgos fundamentales de la configuración más común, la no moderna, y, en un tercer paso, volveremos a la situación moderna a fin de ponerla «en perspectiva» y aclarar por ese lado un poco la posición y el cometido de la antropología como agente mediador.

El panorama moderno resulta familiar. En primer lugar, la conciencia moderna atribuye el valor al individuo de manera predominante, y la filosofía trata, al menos principalmente, de los valores individuales, mientras que la antropología considera los valores como esencialmente sociales. Además, en el lenguaje corriente, la palabra que significaba en latín sano vigor, fuerza, y que designaba en la Edad Media la bravura del guerrero, simboliza hay en día la mayoría de las veces el poder del dinero para medir todas las cosas. Este importante aspecto no estará presente aquí más que por implicación (*HAE I*).

En cuanto al sentido absoluto del término, la configuración moderna es *sui generis,* y el valor se ha convertido en una preocupación fundamental. En una nota del *Vocabulario filosófico* de Lalande, Mau-

[3] Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society, op. cit.* pp. 10-11, 119, 136-140 (valor económico).

rice Blondel escribía que el predominio de una filosofía del valor caracterizaba al período que él llamaba contemporáneo, sucediendo a una filosofía moderna del conocimiento y a una filosofía antigua y medieval del ser [4]. Para Platón, el ser supremo era el Bien. No había un desacuerdo entre el Bien, lo Verdadero y lo Bello y, sin embargo, el Bien era supremo, quizá porque resulta imposible concebir la más alta perfección como inactiva e indiferente, puesto que el Bien añade la dimensión de la acción a la de la contemplación. Por el contrario, nosotros los modernos separamos ciencia, estética y moral. Y la naturaleza de nuestra ciencia es tal que su existencia misma explica o más bien implica la separación entre, por una parte, lo verdadero y, por otra, lo bello y el bien, además de, particularmente, entre ser y valor moral, entre *lo que es* y *lo que debe ser*. En efecto, el descubrimiento científico del mundo ha presupuesto el rechazo de todas aquellas cualidades a las que no se les podía aplicar la medida física. Es así como nuestro cosmos jerárquico fue sustituido por nuestro universo físico homogéneo [5]. La dimensión del valor, que había sido hasta entonces espontáneamente proyecto sobre el mundo, se limitó a lo que para nosotros es su único domino verdadero, es decir, el espíritu, el sentimiento y la voluntad del hombre.

A lo largo de los siglos, el Bien (social) se ha visto también relativizado. Existían tantos Bien(es) como pueblos o culturas, por no decir nada de las religiones, sectas o clases sociales. «Verdad a este lado de los Pirineos, error al otro»; no podemos hablar del Bien cuando lo que se considera como bueno en este lado del Canal de la Mancha es malo en el otro lado, pero podemos hablar del valor o de los valores que las gentes reconocen respectivamente aquí y allá.

Así, «valor» designa algo distinto al ser, algo que, a diferencia de la verdad científica, que es universal, varía mucho con el medio social, e incluso en el interior de una sociedad determinada, no sólo con las clases sociales sino también con los diferentes sectores de actividad y de experiencia.

No he enumerado más que algunos rasgos señalados, pero nos bastan para evocar el complejo de significaciones y preocupaciones al que va unida nuestra palabra, especie de madeja a cuya formación han contribuido todo tipo de esfuerzos de pensamiento, desde la elegía romántica sobre un mundo destrozado y las diversas tentativas para reconstruirlo hasta una filosofía de la desesperanza, la de Nietzsche, que contribuyó grandemente a extender la expresión de «va-

---

[4] Lalande, op. cit., p. 1183.

[5] Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Harper Torchbooks, 1958.

lor». No creo que la antropología pueda ignorar esta situación. No es nada extraño sin embargo que el vocablo tenga algo de fastidioso. Al ser esencialmente comparativo, parece condenado a la vacuidad: una cuestión de valores no es una cuestión de hecho. El término parece hacerle propaganda al relativismo, designar un concepto a la vez central y, como atestigua una abundante literatura, inasequible. Roza el eufemismo y la confusión, al igual que «subdesarrollo», «individualismo metodológico» y tantos otros elementos del vocabulario actual.

Y, sin embargo, hay una contrapartida, modesta pero no desprovista de sentido, para el antropólogo: tenemos a nuestra disposición una palabra que nos permite considerar todo tipo de culturas y las más diversas estimaciones del bien sin llegar a imponerles la nuestra: podemos hablar de nuestros valores y de sus valores mientras que no podríamos hacerlo con su Bien y nuestro Bien. De esta manera, esa pequeña palabra, usada mucho mas allá de los límites de la antropología, implica una perspectiva antropológica y nos confiere, a mi parecer, una responsabilidad. Pero dejemos esto de momento.

Comencemos con algunas observaciones introductorias acerca del estudio de los valores en antropología social. El extendido uso de la palabra en plural indica no sólo la diversidad de sociedades y la moderna compartimentación de las actividades, sino también una tendencia a atomizar cada configuración general en nuestra cultura. Este es sin duda el primer punto que exige nuestra atención. En un artículo publicado en 1961, Francis Hsu criticaba ciertos estudios sobre el carácter americano al no presentar estos más que un simple inventario de rasgos o valores sin preocuparse de las relaciones existentes entre estos elementos [6]. Veía conflictos y desacuerdos entre los diversos valores enumerados, le extrañaba la ausencia de un esfuerzo para explicarlos y proponía remediar esta situación indentificando un valor fundamental y mostrando que implicaba precisamente aquellas contradicciones que había que explicar. El valor central americano (*core value*), sugería él, es el *self-reliance* (aproximadamente, en castellano, «no depender más que de sí mismo»), es decir, una modificación o intensificación del individualismo europeo o inglés. Ahora bien, este valor, va a implicar en su aplicación una contradicción puesto que, de hecho, los hombres son seres sociales que dependen en un alto grado los unos de los otros. De esta forma, se van desarrollando

[6] «American Core Value and National Character», en Francis L. Hsu, ed., *Psychological Anthropology*, Homewood, III, 1961. pp. 209-230.

una serie de contradicciones entre el nivel de la concepción y el nivel de la aplicación de este valor principal y de los valores secundarios derivados de él.

¿Cómo no aplaudir a la vez la búsqueda de un valor central y su identificación en el caso presente con una forma de individualismo? Advertimos también que Hsu supone, sin afirmarlo expresamente, la existencia de una jerarquía entre concepción y aplicación. Sin embargo, su distinción entre estos dos niveles es, a fin de cuentas, insuficiente. Utiliza una clasificación de Charles Morris [7] que distingue tres usos del valor o tres tipos de valor, y conserva dos de ellos, el valor concebido y el valor operatorio. Pero cuando parecía inclinado a jerarquizar estos dos niveles, Hsu habla de «valores» en ambos casos, y los amalgama finalmente como hacían los autores atomizantes a los que empezó criticando. De hecho, habría que distinguir firmemente los dos niveles, ya que estamos frente a un fenómeno universal. Seguro que nos hemos encontrado todos con esta complementariedad o inversión entre niveles de experiencia en donde lo que es verdadero en el plano de las concepciones se invierte en el plano empírico, inversión que convierte en vanos los esfuerzos que podríamos realizar, en el sentido de la simplificación, para adoptar un punto de vista que abarque a la vez el pensamiento o representación y su contrapartida en la acción. Por muy especial que pueda ser el caso americano, el fin no puede constituir su propio medio: o bien los pretendidos «valores operatorios» no son en absoluto valores, o bien son valores de segundo orden, a distinguir claramente de los valores de primer orden, o valores propiamente dichos.

En general, la literatura contemporánea en el campo de las ciencias humanas quizás abuse de las contradicciones. Un autor procedente de una época o un medio diferente será frecuentemente acusado de contradicción, simplemente porque no ha llevado a cabo un distinción de nivel evidente para él y, por lo tanto, implícita en sus escritos, pero que no le resulta familiar al crítico [8]. Veremos más ade-

[7] *Varieties of Human Value*, University of Chicago Press, 1956.

[8] Arthur Lovejoy observa en ciertos pasajes de Platón una contradicción entre el hecho de que el Bien (o Dios) se basta a sí mismo en su perfección y el hecho de ser el fundamento y la fuente de este mundo: la misma entidad no puede ser a la vez completa en sí y dependiente en un grado cualquiera de alguna otra cosa (*The Great Chain of Being* (1933), Oxford University Press, 1973, pp. 43-50). Pero Lovejoy llega a esta contradicción al hacer abstracción del progreso del filósofo y al allanar su resultado. En un primer momento, hay que apartarse del mundo para llegar a captar la Idea del Bien (que también es lo Verdadero y Hermoso). En un segundo momento, una vez que el Bien ha sido correctamente comprendido —como generosidad sin límite o como irreprimible fecundidad—, descubrimos que explica y justifica el mundo tal como es. Estas dos conclusiones no se dan a un mismo nivel: a un nivel inferior, Dios es abso-

lante cómo, allá en donde los no-modernos distinguen niveles en el interior de una visión global, los modernos sólo saben sustituir un plano especial de consideración por otro, y encuentran en todos estos planos las mismas formas de neta disyunción, de contradicción, etc... Quizás haya aquí confusión entre la experiencia individual que, atravesamos diferentes niveles, puede concebirse como contradictoria, y el análisis sociológico, en donde se impone la distinción de niveles, si queremos evitar el cortocircuito —tautología o incomprensión—. El malogrado Gregory Bateson junto con Clyde Kluckhohn, es uno de los pocos antropólogos que ha visto claramente la necesidad de reconocer una jerarquía de niveles [9].

En la historia de la antropología hubo al menos un intento continuado de hacer progresar el estudio de los valores. A finales de los años cuarenta, Clyde Kluckhohn decidió ponerlos al orden del día y concentrar esfuerzos y recursos en Harvard en un vasto proyecto cooperativo a largo plazo consagrado a su estudio, «el estudio comparativo de los valores en cinco culturas». Parece que los Estados Unidos experimentaron, después de la Segunda guerra mundial, un resurgimiento del interés por la filosofía social y la comprensión de las culturas extranjeras y de sus valores [10]. Kluckhohn encontró sin duda en las circunstancias de entonces la ocasión de atender a lo que seguramente era para él una profunda preocupación personal. Pudo presentar su proyecto, que reunió a numerosos especialistas y trajo como resultado en la década siguiente un importante conjunto de publicaciones. Este gran esfuerzo parece haber caído en el olvido hoy en día. O mucho me equivoco, o no ha dejado una huella profunda en la antropología cultural americana ¿Es éste un ejemplo más de esas modas que se suceden de forma tan sorprendente en nuestra disci-

---

lutamente distinto del mundo, en un nivel superior, el mismo mundo está contenido en Dios; el Bien trasciende el mundo y, sin embargo, el mundo no tiene existencia más que gracias a él. El mundo depende de Dios, Dios no depende del mundo. El núcleo del asunto es que Lovejoy se detiene en el nivel inferior. No acepta, y probablemente no puede aceptar, la jerarquía o trascendencia. Dirige sobre Platón una mirada igualitaria.

[9] Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, París, Ed. du Seuil, 1977, t. I, pp. 243, 247 y ss., 270. Cf. Clyde Kluckhohn *et al.*, «Values and Value-Orientation in the Theory of Action». An exploration in definition and classification», en Talcott Parsons and Edward A. Shils, eds., *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass., 1951, p. 399, n. 19: «vemos superficialmente incompatibilidades allá donde un examen más atento revela diferencias que dependen de cuadros de referencia diferentes»: vemos o bien cosas-en-sí-mismas o bien cosas-en-relación, es decir, en un «cuadro de referencia».

[10] Cf. F.S.C. Northrop, *The Meeting of East and West*, New York, Macmillan, 1946, p. 257; RayLepley, ed., *Value: a Co-operative Inquiry*, New York, Columbia University Press, 1949; el mismo Clyde Kluckhohn alude a las circunstancias (*ibid.*, pp. 388-389).

plina, especialmente en los Estados Unidos? ¿O bien existen razones internas para ese descrédito, como si los valores constituyesen un mal centro de interés o un falso tema de estudio, lo cual me resisto a creer? No estoy preparado para responder a esta compleja cuestión, lo único que puede hacer es tratar de deducir de la experiencia de Kluckhohn una lección para nuestro propio uso. Tal lección es necesariamente válida para cualquiera que crea como él que los valores constituyen un problema central. Kluckhohn no era ingenuo, sino que era sin duda alguna un hombre con una vasta cultura (con un componente alemán, supongo, como ocurre con muchos antropólogos americanos de las primeras generaciones), y veremos por lo demás cómo se anticipó a nosotros en buena parte de lo que tenemos que decir aquí. No obstante, si exceptuamos las contribuciones al conocimiento de cada uno de los grupos o sociedades estudiadas, los resultados parecerán decepcionantes en lo que concierne al objetivo principal de Kluckhohn, es decir, el desarrollo de la teoría comparativa. ¿Cómo podríamos dar cuenta de éste hecho?

Kluckhohn se asoció estrechamente con Parsons y Shils en el simposio editado con el título de *Toward a General Theory of Action* y publicó allí un importante ensayo teórico [11] que puede considerarse como la carta magna del Proyecto de Harvard. Está claro que Kluckhohn desarrolló en él su propia posición a la vez que estaba de acuerdo en líneas generales con el «esquema conceptual» del simposio. Sólo expresa su desacuerdo con respecto a la separación rígida entre los sistemas social y cultural [12]. Para ser breve, mencionaré solamente tres puntos tomados de Kluckhohn y de sus principales asociados. En primer lugar, que los valores (sociales) son esenciales para la integración y la permanencia del cuerpo social, así como de la personalidad (p. 419) —para su identidad, como diríamos nosotros siguiendo a Hans Mol [13]—, es algo que resulta evidente, pero que se olvida fácilmente en la práctica, bien sea por parte de los antropólogos que insisten sobre los cambios de manera unilateral, bien sea por filósofos que separan los valores individuales de su trasfondo social. San Agustín dijo que un pueblo está formado por hombres unidos en el amor a algo.

En segundo lugar, el estrecho lazo existente entre ideas y valores —es decir, en este caso, entre los aspectos «cognitivos» y «normati-

[11] «Values and Value-Orientation...», *op. cit.*, pp. 388-433. Kluckhohn ha reiterado su plataforma en numerosos textos.

[12] Parsons y Shils, *Toward a General Theory of Action, op. cit.*, citado en la ed. de Harper Torchbooks, 1962), n. pp. 26-27.

[13] *Identity and the Sacred. A Sketch for a New Social Scientific Theory of Religion*, Agincourt, The Book Soc. of Canada, 1976.

vos», o «existenciales» y «normativos»— está claramente reconocido, como por lo demás, por Parsons y Shils [14], en el concepto central de orientación a los valores *(value-orientation)* tal como es definido por Kluckhohn [15]. (Un perspicaz antropólogo ha señalado que el concepto es criticable desde otro ángulo [16]). De este modo, el cuadro de clasificación de los valores utilizado por Florence Kluckhohn incluye, junto a los valores propiamente dichos, un mínimo de ideas y de creencias. Podemos preferir el tratamiento más amplio de los Navajos por parte de Ethel Albert, que no sólo incluye las «presuposiciones de valores» *(value-premises)*, normalmente no expresadas, sino también un cuadro completo de la concepción del mundo como «contexto filosófico» del sistema de valores en sentido estricto [17].

El tercer punto es el hecho claramente reconocido de que los valores aparecen «organizados jerárquicamente». El artículo-programa de Clyde Kluckhohn incluía una página muy lúcida y sensible acerca de esta cuestión (p. 420), pero quizás sea Florence Kluckhohn la que más ha desarrollado este proceso. Propuso de manera temprana un escalafón para la comparación de las «orientaciones a los valores». Se trata de un esquema de prioridades que distingue, con tres términos en cada ocasión, acentos o prioridades diferentes en lo que concierne a: las relaciones entre los hombres, el tiempo y la acción [18]. El autor señala la importancia de la jerarquía y de los matices en la jerarquía. Cada sistema de valores es considerado como una combinación *sui generis* de elementos, que son universales en el sentido de que los encontramos por todas partes. Esta era la solución a un problema que preocupaba al propio Clyde Kluckhohn. Al reaccionar contra una excesiva insistencia acerca de la relatividad en la literatura antropológica, quería evitar caer en el relativismo (absoluto) y trataba de salvar un mínimo de valores universales [19]. Florence Kluckhohn encontra-

---

[14] *Op. cit.*, pp. 159-189.

[15] «Values and Value-Orientation...», *op. cit.*, pp. 410-411.

[16] «En la elaboración de la teoría, la mayor parte de la atención, con mucho, va dirigida a las orientaciones hacia los valores (y no a las ideas y creencias) porque la teoría se ocupa mucho de la selección por parte de los actores de objetos y satisfacciones», escribía Richard Sheldon en lo que equivalía a un proceso verbal de desacuerdo («Some observations on Theory in Social Science», en Parsons y Shills, *op. cit.*, p. 40). Añadía que esta insistencia sobre la personalidad y sobre el «sistema social» llevaba a partir en dos la cultura.

[17] Ethel M. Albert, «The Classification of Values: A Method and Illustration». *American Anthropologist*, 58, 1956, pp. 221-248.

[18] La referencia es con respecto a una versión posterior de Florence Kluckhohn, «Dominant and Variant Value-Orientations», en F. Kluckhohn y F. L. Strodbeck eds., *Variations in Value-Orientations*, Evanston, III., 1961.

[19] Cf. especialmente C. Kluckhohn, «Categories of Universal Culture», copia a multicopista, Wenner-Gren symposium, junio 1952, Tozzer Library, (ver n. 20). Hay

ba esta base universal en el mismo material que los diversos sistemas de valores elaboraban, cada uno a su manera, mediante una original combinación de valorizaciones particulares.

Permítanme formular brevemente una doble crítica: este cuadro no aplica todavía con la suficiente amplitud el reconocimiento de la jerarquía, y por esta razón permanece aún en cierta medida anclado en el atomismo: no se plantea ninguna relación entre las propias cinco subdivisiones. ¿Qué ocurre por ejemplo con la relativa insistencia sobre las relaciones con la naturaleza y entre los hombres (epígrafe 1 y 3)? Parece como si una base universal fuese aquí presupuesta sin justificación alguna. De este modo, el esquema sigue siendo inevitable sociocéntrico. De hecho, está realmente centrado en un modelo americano blanco, e incluso puritano. Las otras culturas pueden escoger alternativas diferentes, pero sólo en el lenguaje derivado de las opciones americanas.

Un texto posterior de Clyde Kluckhohn añade a una presentación de los cuadros de clasificación de Ethel Albert y Florence Kluckhohn otro cuadro confeccionado por él mismo. Este texto [20], aparentemente la última palabra de Kluckhohn sobre la cuestión, exigiría ser considerado más detenidamente de lo que podemos hacer aquí, menos por el propio esquema que por las consideraciones que conducen a él. El autor insiste en el alcance general, universal, del proyecto, a la vez que reconoce el carácter provisional del esquema propuesto. El esfuerzo tiende a convertir el esquema en algo puramente relacional: consiste en una serie de oposiciones binarias cualitativas. Se hace además un esfuerzo para destacar, dentro de una tabla, las asociaciones entre rasgos y reconstituir así en cierta medida los sistemas analizados.

¿A qué se debe entonces que un esfuerzo sostenido que contiene numerosas percepciones justas no deje satisfecho al lector? Si miramos el lado abstracto, no nos queda más que casilleros en cuyas casillas debemos poder distribuir los elementos de un sistema cualquiera de valores. A pesar del último y patético esfuerzo de Clyde Kluckhohn por afirmar una perspectiva estructural, o estructuralista, y recuperar la unidad viva que se daba en el punto de partida, está claro que el todo se ha desmenuzado en sus partes. Ha triunfado la ato-

---

que añadir que Florence Kluckhohn prestaba especial atención a los matices en la configuración jerárquica, que le permitían captar variaciones no sólo entre culturas, sino en el interior de un sistema de valores determinado, obtenido así una apertura sobre la cuestión del cambio en los valores.

[20] C. Kluckhohn, «The Scientific Study of Values», separata. Este texto no puede ser anterior a 1959 y, aparentemente, forma parte de un volumen de conferencias inaugurales que no he podido identificar (pp. 25-54) (Dossier Kluckhohn, Tozzer Librairy, Peabody Museum, Harvard University).

mización. ¿Por qué? Seguramente porque la tentativa consistió sin que lo supiese en mezclar el fuego y el agua: de un lado la estructura, la estructura jerárquica, y del otro la clasificación, con la ayuda de rasgos individuales. La necesidad de clasificación fue ciertamente reforzada por el hecho de que se trataba de comparar cinco culturas al mismo tiempo, y los productos más válidos del programa son probablemente los cuadros monográficos, a la manera de Albert, que han surgido de ahí. Sacamos la conclusión un poco desagradable de que una comparación profundizada y sólida de los valores sólo es posible entre dos sistemas considerados como todos. Si más tarde queremos introducir una clasificación, deberá partir de los todos, y no de elementos enumerados. De momento, estamos más cerca de la «historiografía» de Evans-Pritchard que la «ciencia natural de la sociedad» de Radcliffe-Brown.

Kluckhohn ha señalado que el término «valor», usado principalmente en plural, había llegado recientemente a las ciencias sociales procedente de la filosofía. Veía en él una especie de concepto interdisciplinario [21] y probablemente por esta razón mezclaba, si se daba el caso, valores individuales y valores de grupo. El propio término «orientación a los valores» indica que el actor individual es la preocupación dominante.

Naturalmente, todo esto corresponde a una perspectiva behaviourista, pero es ante todo la señal del trasfondo filosófico de nuestros problemas antropológicos. El debate filosófico intimida por su dimensión y su complejidad. Sin embargo, un esfuerzo para aclarar la cuestión antropológica no puede pasarlo por alto. Afortunadamente, creo que una perspectiva antropológica puede por el contrario aclarar un poco el debate filosófico, y que podemos así extraer de ella una visión somera pero suficiente.

En esta materia hay dos tipos de filósofos, o más bien dos formas de filosofar. Una de ellas se sitúa en el interior de la cultura moderna y procura tener en cuenta sus obligaciones, su inspiración fundamental, su lógica interna y sus incompatibilidades. Desde este punto de vista, se impone una conclusión: es imposible deducir lo que *debe ser* de lo que es. No se puede realizar una transición de los hechos a los valores. Los juicios de realidad y los juicios de valor son de naturaleza diferente. Basta con recordar dos o tres aspectos fundamentales de la cultura moderna para mostrar que no podemos evitar esta conclusión. En primer lugar, la ciencia es suprema en nuestro mundo, y para hacer posible el conocimiento científico hemos modificado, como recordábamos al principio, la definición del ser, excluyen-

[21] *Ibid.*, sect. 2; «Values and Value-Orientation...», *op. cit.*, p. 389.

do de él precisamente la dimensión de valor. En segundo lugar, la insistencia sobre el individuo ha llevado a interiorizar la moral, a reservarla a la conciencia individual mientras se la separaba de los demás fines de la acción y se distinguía de la religión. El individualismo y la separación concomitante entre hombre y naturaleza han separado de esta manera el bien, lo verdadero y lo hermoso, y han introducido un profundo abismo entre *ser* y *debe ser*. Esta situación nos ha tocado en suerte en el sentido de que se halla en el corazón de la cultura o de la civilización moderna.

Que ésta sea una situación cómoda o razonable es una cuestión completamente distinta. La historia del pensamiento parece mostrar que no hay nada de esto, ya que desde que Kant proclamó esta disyunción fundamental, sus talentosos sucesores y los intelectuales alemanes en general se lanzaron a realizar esfuerzos variados para restablecer la unidad. Bien es verdad que el medio social estaba históricamente atrasado y que la inteligencia alemana, a la vez que se inspiraba en el individualismo, estaba todavía imbuida de holismo en el fondo de su ser. Pero la protesta ha continuado hasta nuestros días.

Hay que reconocer que, desde el momento en que nos alejamos del medio y tratamos de razonar a partir de los primeros principios, la idea de que lo que el hombre debe hacer no guardar ninguna relación con la naturaleza de las cosas, con el universo y con el lugar que ocupa en el universo, aparece como algo extraño, aberrante e incomprensible. Lo mismo ocurriría con alguien que tuviese en cuenta lo que sabemos acerca de otras civilizaciones y culturas. «La mayoría de las sociedades, como decía hace tiempo, creía basarse en el orden de las cosas tanto naturales como sociales, pensaban copiar o dibujar sus propias convenciones a partir de los principios de la vida y del mundo. La sociedad moderna quiere ser «racional», entendiendo por ello que se distancia de la naturaleza para instaurar un orden humano autónomo [22]». Podemos por lo tanto sentirnos inclinados en un primer momento a simpatizar con los filósofos que trataron de restaurar la unidad entre hechos y valores. Sus tentativas atestiguan el hecho de que no nos hemos desembarazado completamente del modelo común de la humanidad, que aún está presente en cierto modo dentro de nosotros, subyacente al marco imperativo de la modernidad y modificándolo quizás un poco. Pero tengamos cuidado...

La tentativa puede adoptar diferentes formas. Una de ellas consiste en suprimir completamente los valores. O bien se declara a los juicios de valor carentes de sentido, o bien como la expresión de simples talantes o estado afectivos. O también, para ciertos pragmatis-

---

[22] *HH*, apéndice A, pp. 318-319, *HH*, tr. ap. A, p. 322.

tas, los fines se reducen a medios: una vez construida una categoría de «valores instrumentales», se sigue negando la existencia distinguible de «valores intrínsecos», es decir, de valores propiamente dichos [23]. Tales tentativas parecen indicar claramente la incapacidad de ciertas tendencias filosóficas para dar cuenta de la vida humana real, y marcar un callejón sin salida del individualismo. Otras pueden considerarse como un esfuerzo desesperado por trascender el individualismo mediante el recurso a un *ersatz* moderno de religión. En su forma marxista, y a partir de ahí de una manera bastante similar en las ideologías totalitarias en general, esta doctrina se ha revelado como funesta; a veces es considerada como siniestra, al menos en el continente europeo, y con mucha razón. Aquí debemos situarnos firmemente junto a Kolakowski en su apasionada condena de esta corriente, oponiéndonos a ciertos intelectuales que se van por las ramas[24].

Seguimos a Kolakowski especialmente en su punto; el peligro no sólo nace de la tentativa de imponer tales doctrinas por medio de la violencia, sino que está contenido en la misma doctrina bajo la forma de incompatibilidades de valores que se expresan a través de la violencia en el plano de la acción. Para confirmar este punto: en un artículo de 1922, que retrospectivamente parece profético en tanto en cuanto se adelanta a los desarrollos alemanes subsiguientes, Karl Pribram ha destacado la similitud en la estructura y la paralela incongruencia del nacionalismo prusiano y del socialismo marxista. Ambos, como decía Pribram, presentan un cambio brusco desde un fundamento individualista hasta una construcción holista («universalista»), en un caso el Estado y en el otro la clase proletaria, atribuyéndoles la doctrina cualidades incompatibles con las presuposiciones iniciales, y por lo tanto ilegítimas [25]. En tales encuentros, encontramos un germen de totalitarismo. Los propios filósofos, a veces, no siempre son sensibles a tales compatibilidades, pero es verdad que sus construcciones raramente se aplican a la sociedad [26].

Aquí se plantea una cuestión: resulta cómodo asociar el totalitarismo a tales incompatibilidades —y sin embargo existen incompati-

---

[23] Tal es el centro de la discusión en el simposio dirigido por Lepley (*op. cit.*). La tentativa de los pragmatistas va en contra de la distinción entre medios y fines, la cual está emparentada con aquellas que hemos señalado y es igualmente fundamental para la cultura moderna.

[24] Leszek Kolakowski, «The Persistence of the Sein-Sollen Dilemma», *Man and World*, 1977, vol. 10, n.º 2.

[25] *Supra*, pp. 162 y ss.

[26] Cf. *supra*, cap. 8, p. 217. Un ejemplo caricaturesco: según Joachim Ritter, Hegel habría logrado construir una filosofía aristotélica de la Revolución francesa («Hegel und die französische Revolution» (1957), en *Metaphysik und Politik*, Francfort, Suhrkamp, 1977).

bilidades en las sociedades sin que estas den lugar a esta plaga—. Toennies insistía en ello: «comunidad» y «sociedad» están ambas presentes como principios en la sociedad moderna. Una respuesta provisional sería que ambas se encuentran en diferentes niveles de la vida social, mientras que es característico del artificialismo ignorar estos niveles y hacer así posible la colisión entre lo que introduce conscientemente y un sustrato que realemente no conoce. Puede ser que haya, y de hecho *hay,* un deseo de reintroducir cierto grado de holismo en nuestras sociedades individualistas, pero esto sólo puede llevarse a cabo en niveles subordinados claramente articulados, de manera que se evite todo conflicto importante con el valor predominante o primario. Puede realizarse, pues, a condición de que se introduzca una articulación jerárquica muy compleja, algo paralelo, *mutatis mutandis,* a la etiqueta extremadamente elaborada de la China tradicional [27]. Este asunto se aclarará más adelante. En todo caso, como ciudadanos del mundo y de un Estado particular de este mundo, debemos permanecer ante todo fieles a la distinción kantiana como punto integrante de la configuración moderna, al igual que Kolakowski.

¿Cuáles son las consecuencias de esta distinción para la ciencia social? Han pasado aquellos tiempos en los que una ciencia behaviourista rechazaba el estudio de los valores junto con el de las representaciones conscientes en general. Estudiamos las representaciones sociales como hechos sociales de una especie particular. Se imponen dos observaciones. En primer lugar, está claro que esta actitud «libre de valor» *(value-free)* descansa sobre la distinción kantiana, sin lo cual nuestra visión ingenua de los «hechos» determinaría ciertos juicios de valor, y seguiríamos encerrados en nuestro propio sistema, sociocéntrico como todas las sociedades —salvo, en principio, precisamente la nuestra—. Este punto no hace más que confirmar el lazo existente entre la ciencia y la distinción ser/deber ser. Pero entonces nuestra perspectiva debe, filosóficamente, ponerse en tela de juicio. Podemos sostener que debemos distinguir entre tiranía y poder legítimo. Leo Strauss afirmaba frente a Max Weber que la ciencia social no puede privarse de evaluar [28], y es verdad que Weber fue llevado por su actitud «libre de valor» a consecuencias indeseables, como la de admitir una ética de la convicción. De manera más radical, podemos pretender que los valores no pueden comprenderse realmente si no nos adherimos a ellos (estamos aquí muy cerca de la teoría mar-

---

[27] Ver *supra,* pp. 219, 236. No hace falta decir que, para ser eficaz, tal distinción de niveles debe estar presente en la conciencia de los ciudadanos.

[28] Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire,* París, Plon, 1954, cap. II y p. 85 (original: *Natural Right and History,* Chicago, 1953).

xista), y que relativizar los valores equivale a suprimirlos. A. K. Saran afirmó esta tesis con una lógica perfecta en una discusión [29]. Si esto es así, las culturas no pueden comunicarse entre ellas, se produce un solipsismo cultural y una vuelta al sociocentrismo. Y sin embargo, hay algo de verdad en ello, en el sentido de que la comparación implica un fundamento universal: es necesario que, a fin de cuentas, las culturas no aparezcan tan independientes las unas de las otras como lo pretenderían y como su coherencia interna parece garantizar.

En otros términos, nuestro problema es el siguiente: ¿cómo podemos realizar una transición entre nuestra ideología moderna, que separa valores y «hechos», y las demás ideologías en las que los valores están «imbricados» en la concepción del mundo [30]? La búsqueda no es fútil ya que, no lo olvidemos, el problema está presente en el mundo tal cual es. El que las culturas actúan unas sobre otras y, por lo tanto, se comunican en cierto modo, aunque medianamente, es un hecho. A la antropología le incumbe dar una forma consciente a estos tanteos y responder así a una necesidad contemporánea. Estamos comprometidos en la tarea de reducir la distancia entre nuestros dos casos y de reintegrar el caso moderno en el caso general. De momento, trataremos de formular más precisa y sólidamente la relación entre ellos.

En general, los valores aparecen íntimamente combinados con otras representaciones. Un «sistema de valores» es por tanto una abstracción sacada de un sistema más amplio de ideas y valores [31]. Esto no sólo es verdad para las sociedades no modernas, sino también, con alguna excepción, para las sociedades modernas, siendo la excepción, que es fundamental, los valores *morales* (individuales) en su relación con el conocimiento «objetivo», científico. Porque todo lo que hemos dicho antes acerca del *deber-ser* atañe exclusivamente a la moralidad individual, «subjetiva». Que esta moralidad sea, al mismo tiempo que la ciencia, predominante en nuestra conciencia moderna no impide el que cohabite con otras normas y valores de tipo ordinario, como los de la ética social tradicional —incluso si se producen

---

[29] Cf. Dumont «A fundamental problem in the Sociology of Caste», *Contributions to Indian Sociology*, IX, diciembre de 1966 (pp. 17-32), pp. 25-27.

[30] Como quizás le haya recordado al lector la referencia a la «imbricación» (en inglés, *embeddedness*), le hemos pisado los talones a Karl Polanyi, y únicamente hemos ampliado su tesis sobre el carácter excepcional de la civilización moderna (cf. *supra* p. 18).

[31] Hemos visto cómo este punto ha sido subrayado tanto por Parsons y Shils (*op. cit.*) como por Kluckhohn (cf. *supra*, p. 247). Este último analiza la relación entre enunciados normativos y «existenciales» (Values and Value-Orientation...», *op. cit.*, pp. 392-394); cita (p. 422) a Herskovits a propósito del «foco de cultura» *(cultural focus)*, en el que se unen distribución de los valores y configuración de las ideas (cf. *HAF I*, pp. 28-29: *HAE I*, tr., pp. 30-31, y *supra*, p. 237).

ante nuestros ojos ciertas transiciones, ciertas sustituciones del uno al otro—. Es así como el valor moderno de igualdad se ha extendido en las últimas décadas en los países europeos a dominios en los que aún prevalecía la ética tradicional; desde la Revolución francesa, entre cuyos valores estaba incluida, la igualdad de las mujeres no logró imponerse hasta nuestros días frente a la subordinación resultante de todo un complejo de instituciones y representaciones. La lucha entre los dos «sistemas de valores» se ha intensificado ahora y aún no se ha encontrado la salida a este problema: nuestros valores individualistas chocan con la considerable inercia de un sistema social severamente criticado y que pierde gradualmente su justificación en la conciencia.

La inseparabilidad de ideas y valores se aprecia muy bien en un ejemplo como el de la distinción entre derecha e izquierda. Esta distinción está muy extendida, incluso es universal, y aún la encontramos en cierto modo en nosotros mismos, pese a que nuestra actitud en este aspecto está totalmente de acuerdo con la ideología moderna. Estamos acostumbrados a analizar esta situación en dos componentes. Vemos en ella esencialmente una oposición simétrica, es decir, una oposición en la que los dos polos tienen el mismo status. El hecho de que, en realidad, los dos polos tengan valores desiguales, de que la mano derecha se conciba como superior a la mano izquierda, nos parece un rasgo arbitrario, sobreañadido, que nos esforzamos en explicar. Tal era el ánimo de Robert Hertz cuando escribió su ya clásico ensayo, y todavía sigue reinando actualmente. Ahora bien, esto supone un completo error. Como ya he dicho en otro lugar, la referencia al cuerpo como a un *todo* al que pertenecen mano derecha y mano izquierda es constitutiva de la derecha, de la izquierda y de su distinción [32]. Debería resultar evidente: tómese una oposición polar cualquiera, añádasele una diferencia de valor, y no se obtendrá la derecha y la izquierda. Derecha e izquierda, al mantener una relación diferente con respecto al cuerpo (una relación derecha y una relación izquierda, por así decirlo) son diferentes *en sí mismas.* (No son dos entidades idénticas situadas en distintos sitios, como muy bien nos indica nuestra experiencia sensible). Como partes diferentes de un todo, derecha e izquierda difieren tanto en valor como en naturaleza, ya que la relación entre parte y todo es jerárquica, y una relación distinta significa aquí un lugar distinto dentro de la jerarquía. Es así como las manos y sus tareas o funciones son al mismo tiempo diferentes y, respectivamente, superior e inferior [33].

---

[32] Cf. *supra*, cap. 8, 2ª parte.

[33] La relación entre todo y parte ha sido definida anteriormente como oposición

Hay algo de ejemplar en esta relación derecha-izquierda. Constituye quizás el mejor ejemplo de una relación concreta indisolublemente ligada a través de los sentidos a la vida humana, de ese género que las ciencias físicas han rechazado y que la antropología bien podría restaurar o rehabilitar. Creo que nos enseña ante todo que decir «concreto» supone decir «penetrado de valor». Eso no es todo, ya que tal diferencia de valor es al mismo tiempo un asunto de situación, y habrá que prestarle atención. El hecho es que una vez que se le han atribuido ciertas funciones a la mano izquierda, la mano derecha, al mismo tiempo que sigue siendo superior en conjunto, será secundaria en cuanto el ejercicio de sus funciones.

La pareja derecha-izquierda es a la vez indisolublemente una idea y un valor, un valor-idea o una idea-valor. De este modo, al menos en ciertos valores de una población determinada están entretejidos dentro de sus propias concepciones. Para descubrirlos, no es necesario averiguar los gustos de la gente. Estos valores no tienen nada que ver con lo preferible o lo deseable —salvo que supongan que la percepción ingenua de la relación entre el todo y las partes, y por lo tanto del orden como algo que se ha dado en la experiencia, no ha sido obliterada—. Los modernos tienden a definir el valor en relación con la voluntad arbitraria, la *Kürwille* de Toennies, mientras que aquí estamos en el dominio de la *Naturwille,* la voluntad natural, espontánea. Estrictamente, el todo no es preferible a sus partes, sino que simplemente les es superior. ¿Acaso la derecha es «preferible» a la izquierda? Unicamente es «deseable» en ciertas circunstancias. Si insistimos en esto, lo que resulta «deseable» es actuar de acuerdo con el orden de las cosas. En cuanto a la tendencia moderna de confundir jerarquía y poder, ¿quién podría pretender que la derecha tiene poder sobre la izquierda? Incluso su preeminencia está, en el plano de la acción, limitada al cumplimiento de las funciones que le corresponden.

El asunto nos da así una indicación respecto a cómo nosotros los modernos logramos vaciar el orden en el que se presentan las cosas. En efecto, nunca hemos dejado de tener una mano derecha y una mano izquierda, ni de relacionarnos con nuestro cuerpo y también con otros todos. Pero nos hemos hecho tolerantes con los zurdos, de acuerdo con nuestro individualismo y la desvalorización de las manos. Y sobre todo, tendemos a *descomponer* la relación original al separar los valores de las ideas y, en general, de los hechos, lo cual si-

---

jerárquica o englobamiento del contrario (*supra*, p. 231; *HH*). Para Tomás de Aquino, la diferencia en sí sugiere la jerarquía: «vemos cómo el orden consiste principalmente en desigualdad (o diferencia: *disparitate*)», cf. Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, *op. cit.*, Beacon Press, 1958 (=DGR III), n. 88.

ginifica que separamos ideas y hechos de aquellos todos en los que están incluidos en realidad. Más que a relacionar el nivel considerado —derecha e izquierda— con el nivel superior, el del cuerpo, limitamos nuestra atención a un solo nivel a la vez y suprimimos la subordinación al separar sus elementos. Esta marginación de la subordinación o, para llamarlo con su verdadero nombre, de la trascendencia, sustituye una visión profunda por una visión llana, y es al mismo tiempo la raíz de esta «atomización» de la que se han quejado tan a menudo los críticos románticos o nostálgicos de la modernidad. En general, la ideología moderna, al heredar su universo jerárquico, lo ha fragmentado en una colección de visiones vacías de este tipo. Pero estoy anticipando [34].

Desde el punto de vista no moderno que trato aquí de restituir, el valor de la mano derecha o de la izquierda está arraigado en su relación con el cuerpo, es decir, en un nivel superior de ser: el valor de una entidad se encuentra así en estrecha relación de dependencia con respecto a una jerarquía de niveles de experiencia en donde está

---

[34] Afirmar que la forma moderna de pensamiento es destructora de los todos que rodeaban hasta entonces al hombre puede parecer excesivo, incluso incomprensible. Sin embargo, pienso que es verdad en el sentido de que cada todo ha dejado de ser proveedor de valor en el sentido indicado más arriba. Si nos dirigimos hacia nuestras filosofías con una simple pregunta: ¿cuál es la diferencia entre un todo y una colección?, la mayoría responde con el silencio y, cuando da una respuesta, es muy posible que esta sea superficial o mística como en el caso de Lukács (cf. Kolakowski, *op. cit.*). Considero ejemplar el hecho de que la constitución del sistema de Hegel resulta de un deslizamiento en la localización del Absoluto, o del valor infinito, de la Totalidad del ser (en los escritos de juventud) al Devenir de la entidad individual —como pienso mostrar en adelante en otro lugar—. Sí que hay una pequeña corriente de pensamiento holista, pero esta también lleva la marca de la dificultad que experimenta el espíritu moderno en esta materia; cf. D. C. Phillips, *Holistic Thought in Social Sciences*, Stanford University Press, 1976 (discusión a veces tendenciosa). Un libro de Arthur Koestler constituye una excepción (*The Ghost in the Machine*, Londres, Hutchinson, 1967). Citemos su resumen (p. 58): «Los organismos y sociedades constituyen jerarquías o múltiples niveles de todos parciales o subordinados (*sub-wholes*) semiautónomos que se dividen en todos parciales de orden inferior, etc... Hemos introducido el término «holon» para designar estas entidades intermediarias que funcionan como todos cerrados en sí mismo (*self-contained*) *en relación* con sus subordinados en la jerarquía, y que funcionan como partes dependientes *en relación* con sus superiores (*superordinates*)» [subrayado por mí]. Vemos cómo Koestler considera la jerarquía como una cadena de niveles, mientras que yo he insistido en la relación elemental entre dos niveles sucesivos. La definición del holon es excelente. Simplemente hay que jerarquizar de nuevo las dos caras de este Jano: la integración de cada todo parcial como un elemento de aquel inmediatamente superior es primaria, su propia integración o afirmación (*self-assertion*) secundaria (*HH*, nota final).

Hemos señalado el reconocimiento de la jerarquía de niveles en Gregory Bateson (*supra*, n. 9). Un biólogo, Francois Jacob, ha introducido el «integron» en un sentido similar al holon de Koestler (*La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, París, Gallimard, 1970, p. 323).

situada esta entidad. Tal es quizás la principal percepción que los modernos omiten, ignoran o suprimen sin llegar a saberlo del todo [35].

Este punto es pertinente en cuanto al problema del mal. Normalmente, se contrastan dos concepciones del mal: para unos, el mal es solamente la ausencia o insuficiencia del bien y el vicio el límite o el grado cero de la virtud; para otros, el mal es un principio independiente erigido contra su opuesto al igual que la voluntad de Satán desafía a la de Dios [36]. Sin embargo, si comparamos la Teodicea de Leibniz con la discusión de Voltaire acerca del terremoto de Lisboa, percibimos un contraste de naturaleza que quizás sea diferente. Para Leibniz, en general, el hecho de que exista el mal *localmente,* aquí y allá, en el mundo, no impide que este sea, si lo consideramos globalmente, el mejor de los mundos posibles. Voltaire fija su atención en un ejemplo masivo del mal y se niega a mirar hacia otra parte o más allá; o más bien no puede. No es de los que se preguntan cuáles son las condiciones para que exista un mundo *real.* Podría muy bien afirmar que esta es una cuestión que está fuera del alcance de la razón humana. Para Leibniz[37], en primer lugar, el bien y el mal son

[35] ¿Será posible que lo que es verdad para entidades o todos particulares (los *subwholes* o «holons» de Koestler) sea también verdad para el gran Todo, el universo o todo de los todos? ¿Es posible que este Todo, a su vez, tenga necesidad de una entidad superior de la que deriva su propio valor? ¿Que también este no puede integrarse en sí mismo más que subordinándose a algo que está por encima de él? Está claro que las religiones ocupan un lugar aquí, y podríamos incluso tratar de deducir a qué se debe parecer el Más allá en cada caso para ser el témino final. Podríamos afirmar entonces, no solo con Durkheim, que los hombres sienten la necesidad de un complemento para el dato «empírico», pero que esta necesidad se refiere a una culminación del valor. Esta especulación es suscitada por la visión totalmente opuesta de Lovejoy. Este comienza su obra clásica sobre *La Gran Cadena del Ser* (*The Great Chain of Being, op. cit.*) definiendo la «ultramundanidad» (*otherwor dliness*) como una actitud general presenta bajo diferentes formas en algunas de las grandes religiones, y que consiste en escapar de la incoherencia y la miseria de este mundo refugiándose en el más allá. Lovejoy plantea una separación absoluta entre esta actitud y el mundo: no es más que un lugar del que hay que huir y sobre el cual la ultramundanidad no tiene nada que decir (*ibid.*, pp. 28-30). Podemos interrogarnos al respecto. Tomemos, como suele hacer Lovejoy, una forma extrema de ultramundanidad, como el budismo. Sin duda, Buda no se dedicó a justificar el mundo. Y, sin embargo, explicó este en cierta manera, bien es verdad que negativa. En general, el más allá es algo más que un refugio, es un lugar alejado desde el que, por así decirlo, miramos detrás de nosotros con distanciamiento la experiencia humana en el mundo —es, en definitiva, una trascendencia que ha sido planteada y en relación a la cual el mundo está situado—. Esa mirada trascendente, ¿acaso no ha sido históricamente necesaria para la comprensión del mundo como un todo? En todo caso, la historia muestra abundantes casos, en la India y quizás también en Occidente en los que la ultramundanidad ha actuado poderosamente sobre la vida en el mundo, proceso que sería incomprensible si presupusiéramos una heterogeneidad absoluta.

[36] Lovejoy, *op. cit.*, cap. VII.

[37] Cf. Serres. *op. cit.* No deberíamos identificar simplemente el mundo de Leibniz

interdependientes, y el uno es inconcebible sin el otro. Esta no es suficiente ya que, con toda seguridad, no son más iguales de lo que lo son la derecha y la izquierda. Si se me permite emplear la definición de la oposición jerárquica que he propuesto, digamos que el bien debe contener el mal a la vez que es su contrario. En otros términos, la verdadera perfección no es la ausencia de mal, sino su perfecta subordinación. Un mundo sin mal no sabría ser bueno. Evidentemente, somos muy libres de llamar esto un universo de fe, lo contrario de un universo de sentido común, de moderno sentido común. Pero es también riqueza concreta frente a principio estéril. Más precisamente, es un universo que tiene el espesor de diversas dimensiones de la vida concreta, un universo en el que estas aún no están separadas. Para Voltaire, como es natural, existen las diversas dimensiones de la vida, sólo que su pensamiento las selecciona y no puede abarcarlas a todas juntas. Y sin duda alguna vivimos en el mundo de Voltaire, y no en el de Leibniz. No se trata aquí más que de mejorar nuestra percepción de la relación existente entre ellas.

Supongamos ahora que, instruidos por el ejemplo de la derecha y la izquierda, estemos de acuerdo en no separar una idea de su correspondiente valor y, por lo tanto, en tomar como objeto de estudio la configuración formada por las *ideas-valores* o los *valores-ideas*. Podemos objetar que entidades tan complejas serían muy difíciles de tratar. ¿Acaso es posible influir realmente sobre estos objetos multidimensionales en sus interrelaciones? La tarea es ciertamente difícil, y va en contra de nuestras costumbres más arraigadas. Sin embargo, para empezar, no estamos totalmente desprovistos de indicios. Comencemos con tres observaciones. En primer lugar, la configuración es *sui generis*, e ideas y valores aparecen jerarquizados de un modo particular. Además, esta jerarquía incluye a la inversión como una de sus propiedades. Finalmente, la configuración, en casos normales, aparece segmentada de esta manera. Comentaré sucesivamente estas tres características.

En primer lugar, *la jerarquía*. Las ideas «superiores» contradicen e incluyen a las «inferiores». He llamado a esta relación tan especial

---

con el mundo tradicional. Quizás las teodiceas indiquen un cuestionamiento individualista y un esfurzo, más o menos logrado, para reafirmar la visión holista. De otro lado, el talante volteriano ha debido conformarse con ciertas lecciones, aprender por ejemplo que el polo de un imán no puede separarse del otro polo como algunos hubieran deseado. «Antaño, al romper los imanes, se trataba de aislar el magnetismo norte y el magnetismo sur. Se esperaba obtener dos principios diferentes de atracción. Pero a cada ruptura, por muy súbito, por muy hipócrita que fuera el choque, se volvían a encontrar, en cada uno de los trozos rotos, los dos polos inseparables (Bachelard, en su prefacio a Buber, *Je et Tu*, París, 1938, p. 9).

«englobamiento». Una idea que crece en importancia y en status adquiere la propiedad de englobar a su contrario. Es así como he descubierto que en la India la pureza engloba al poder. O bien, para tomar un ejemplo más próximo a nosotros entre aquellos que se presentaron a lo largo de un estudio de las ideas económicas: los economistas hablan de los *bienes y servicios* como si fuera una categoría que agrupa por una parte a las mercancías y por otra a algo completamente diferente que, sin embargo, se les asimila: los servicios [38]. Incidentalmente, es un ejemplo de la subordinación de las relaciones entre hombres (los servicios) a las relaciones entre hombres y cosas (los bienes), y si tuviéramos que estudiar, por ejemplo, un sistema de intercambios melanesio, sería conveniente invertir la propiedad y hablar de *prestaciones y bienes*, en tanto en cuanto las prestaciones (relaciones entre hombres) incluirían ciertas cosas o englobarían a su contrario, otras cosas.

Hemos aludido ya al segundo carácter, *la inversión*. La relación lógica entre sacerdote y rey, tal como la hemos encontrado en la India o, más próximo a nosotros, en los escritos del papa Gelasio, cinco siglos antes de Jesucristo, es ejemplar en relación con esto. En materia de religión, y por lo tanto de manera absoluta, el sacerdote es superior al rey o al emperador, a quienes se les confía el orden público. Pero al mismo tiempo, el sacerdote obedecerá al rey en materia de orden público, es decir, en un dominio subordinado (cf. *supra*, cap. 1). Esta inversión es característica de la jerarquía de tipo explícito. Sólo se oscurece cuando el polo superior de una oposición jerárquica coincide con el todo y cuando el polo inferior se determina sólo en relación con él, como en el ejemplo de Adán y Eva, en el que Eva es creada a partir de Adán. En este caso, la inversión sólo puede ser detectada en el plano empírico, y por lo tanto fuera de la ideología propiamente dicha, como cuando en una familia se comprueba que la madre es la que domina en realidad, pese a que en principio está subordinada al marido. La inversión se inscribe dentro de la estructura; una vez definida la segunda función, esta implica la inversión para aquellas situaciones que le pertenecen. En otros términos, la jerarquía es *bidimensional*, y no sólo afecta a las entidades consideradas, sino también a las situaciones correspondientes, y esta bidimensionalidad implica la inversión. En consecuencia, no basta con hablar de diferentes «contextos» que distinguimos nosotros, ya que están previstos, inscritos o implicados en la propia ideología. Hay que hablar de diferentes «niveles», que se dan y son jerarquizados al mismo tiempo que las entidades correspondientes.

---

[38] Cf. *HAE I*, índice, *s. v.*, Jerarquía, ejemplos.

En tercer lugar, los valores son a menudo *segmentados*, o más bien digamos que el valor aparece normalmente segmentado en su aplicación, salvo en ciertas representaciones específicamente modernas. Pondré varios ejemplos de un contraste sorprendente entre culturas no modernas y cultura moderna, relativos a la manera en la que están organizadas o configuradas dentro de ellas las distinciones. En uno u otro caso, la impresión es totalmente diferente. De un lado, como decía a propósito de la India, las distinciones son numerosas, fluidas, flexibles, «transcurren independientes las unas de las otras en una red de poca densidad [39]»; están también diversamente acentuadas según las situaciones, situándose a veces en primer plano y difuminándose otras. Por lo que a nosotros respecta, pensamos la mayoría de las veces en blanco y negro, extendiendo sobre un vasto campo claras disyunciones (o bien, o bien) y utilizando un corto número de fronteras rígidas, espesas, que delimitan sólidas entidades. Como cosa sorprendente, hemos observado recientemente el mismo contraste en teología política entre el primer cristianismo y el final de la Edad Media. Según Caspary, «el lento desarrollo de los modos escolásticos y jurídicos de pensamiento», al acentuar «la claridad y las distinciones más que las interrelaciones», ha aislado la dimensión política, mientras que «ciertos símbolos transparentes de múltiples facetas... se han convertido en emblemas unidimensionales y opacos [40]».

Un contraste semejante ha sido señalado en psicología moderna por Erik Erikson. Al discutir la formación de la identidad en el adolescente, contrasta dos posibles conclusiones del proceso a las que llama respectivamente «completud» *(wholeness)* y «totalidad» *(totality)*, como dos formas o estructuras diferentes de la «integridad» *(entireness)* [41].

> Como *Gestalt*, por tanto, «completud» hace hincapié en una mutualidad sana, orgánica y progresiva entre funciones y partes diversificadas dentro de un entero *(entirety)* cuyas fronteras [adviértase el plural] son abiertas y fluctuantes. Por el contrario, «totalidad» evoca una *Gestalt* en la que el hincapié se hace sobre una frontera absoluta; dado cierto contorno arbitrario, nada de lo que se sitúa en su interior debe quedar fuera y nada de lo que debe quedar fuera puede ser tolerado en su interior. Una «totalidad» es tan absolutamente inclusiva como puramente exclusiva, sea o no lógica la categoría-que-ha-de-hacerse--

[39] *La Civilisation indienne et nous*, ed. 1975, *op. cit.*, p. 30.

[40] Caspary, *op. cit.*. pp. 113-114, 189-191. Ha de leerse toda la conclusión.

[41] No he sabido encontrar una traducción satisfactoria de los términos ingleses del autor. Rogamos al lector que interprete las palabras castellanas como signos arbitrarios que remiten a las definiciones de Erikson.

> absoluta y sientan o no las partes, por así decirlo, una predisposición unas hacia otras [42].

No podemos continuar aquí con la sutil discusión de Erikson. Retengamos esencialmente la percepción de las dos concepciones o definiciones de un todo, una de ellas caracterizada por una frontera rígida y la otra por una interdependencia y coherencia internas. Desde nuestro punto de vista, la primera es moderna, arbitraria y en cierto modo mecánica, y la segunda tradicional y estructural [43].

Debe quedar claro que tales contrastes entre representaciones segmentadas y no segmentadas no nos han apartado de la consideración de los valores. En una primera aproximación, el contraste se da entre valores holistas en el primer caso y valores individualistas en el segundo.

A Robert Bellah le debo una espléndida referencia a la jerarquía en Shakespeare. En la tercera escena de *Troilo y Cresida,* Ulises pronuncia un largo elogio del orden como «grado» *(degree):*

> The heavens themselves, the planets and this centre
> Observe degree, priority and place,
> Insisture, course, proportion, season, form,
> Office and custom, in all line or order [44]...

Hay un ejemplo incomparable de la segmentación del valor. Se trata de la representación del universo como una jerarquía lineal llamada la Gran Cadena del Ser, que ha ejercido una gran influencia a lo largo de toda la historia, desde el neoplatonismo hasta el siglo XIX, como ha desmostrado Arthur Lovejoy en el libro que ha dedicado a este tema y que ha tenido una gran resonancia *(op. cit.).* El mundo se presenta como una serie continua de seres, desde el más grande hasta el más pequeño. La Gran Cadena combina, como dice Lovejoy, plenitud, continuidad y gradación. Es una especie de escalera con secreto: los barrotes de la escalera se multiplican hasta tal punto que la distancia entre dos de ellos se hace insignificante y no deja ningún vacío; la discontinuidad entre tipos diferentes de seres es vista así

---

[42] Erik H. Erikson, *Insight and Responsability,* New York, Norton, 1964, p. 92.

[43] Erikson considera normales las dos formas, pese a que una de ellas sea evidentemente inferior a la otra («más primitiva»). Al mismo tiempo, su lucidez le hace señalar la posible transición de la forma mecánica al totalitarismo. Desde este punto de vista, la debilidad e incluso la ausencia de la forma estructural en el discurso filosófico moderno resulta sorprendente.

[44] «Los cielos mismos, los planetas y este globo terrestre observan con orden invariable las leyes de categoría, de la prioridad, de la distancia, de la posición, del movimiento, de las estaciones, de la forma, de las funciones y de la regularidad...» (Shakespeare, Obras completas, Madrid, ed. Aguilar, p. 1408).

como una continuidad del Ser como todo. El aspecto jerárquico resulta evidente y, sin embargo, creemos que Lovejoy no la trata como se merece. Al igual que la mayoría de los modernos, era incapaz de ver la función de la jerarquía dentro del conjunto. Prestó poca atención al único tratado que conservamos sobre la jerarquía, el del Pseudo-Dionisio Areopagita, que es en realidad un doble tratado sobre la jerarquía celeste y terrestre. He aquí la definición de Dionisio:

> 1. La jerarquía, a mi modo de ver, es un orden sagrado, una ciencia, una actividad que se asimila, en lo posible, a la deiformidad y que se eleva, según las iluminaciones que Dios le ha otorgado y en la medida de sus fuerzas, hacia la imitación de Dios —y si la Belleza que le corresponde a Dios, al ser simple, buena y principio de toda iniciación, está totalmente pura de toda desemejanza, Ella hace participar a cada uno, según su valor, de la luz que hay en Ella y ella lo perfecciona en una muy divina iniciación al moldear armoniosamente a los iniciados a imagen y semejanza inmutable de su propia forma.
> 2. La meta de la jerarquía es pues, en la medida de lo posible, una asimilación y unión con Dios [45]...

Conviene subrayar que, en Dionisio, se hace hincapié a lo largo de toda la obra en la comunicación, si no en la mobilidad, al menos en nuestro sentido del término. Los ángeles y otras criaturas situadas entre Dios y el hombre están ahí para transmitir y comunicar la palabra de Dios, que los hombres no podrían comprender de otra manera, así como para facilitar la ascensión del alma [46].

No basta por tanto con hablar de una transformación de la discontinuidad en continuidad. De manera más amplia y profunda, la Gran Cadena del Ser aparece como una forma en la cual las diferencias son reconocidas a la vez que subordinadas a la unidad y englobadas en ella.

Nada más lejos de este cuadro grandioso que la «barra de color» *(color bar)* de los Estodos Unidos. Seguramente no hay una homología, puesto que esta última representación está limitada a los hom-

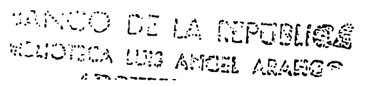
---

[45] Pseudo-Dionisio Areopagita, *La Hiérarchie céleste*, Ed. du Cerf, París, 1958, p. 87 (trad. de Gaudillac).

[46] Muy similar es la función del Amor (Eros) tal como lo describe Diotima en *El Banquete* de Platón: es un genio (daimon), es decir, un ser intermediario entre los dioses y los hombres, y su función es «interpretar y transmitir a los dioses lo que viene de los hombres y, a los hombres, lo que viene de los dioses: las plegarias y sacrificios de los primeros y las exhortaciones de los segundos, así como los favores otorgados a cambio de sus sacrificios; y, de otro lado, al ser intermediario entre unos u otros, lo «daimónico» es complementario, de manera que relaciona al todo consigo mismo» (202 e, *Oeuvres de Platón*, París, Gallimard, «La Pléiade», t. I, p. 735, trad. León Robin).

bres —de acuerdo con la moderna ruptura entre el hombre y la naturaleza—. Pero es tan característica del modo de pensar moderno como la Gran Cadena lo es del tradicional. Todos los hombres, en vez de estar divididos como antes en una multitud de órdenes, condiciones o status en armonía con un cosmos jerárquico, son ahora iguales, quitando alguna discriminación. Como si las numerosas distinciones se hubiesen coagulado en una frontera absoluta, infranqueable. La ausencia de matices que todavía encontramos en otras partes, o en el pasado, resulta característica: aquí no hay sangre mezclada, mulatos o mestizos: lo que no es puramente blanco es negro. Está claro que estamos aquí ante el perfecto opuesto de la segmentación. El contraste es tan decisivo que casi podríamos hablar de antisegmentación, y la similitud con los demás ejemplos citados tiende a demostrar que esta forma es característica de la ideología moderna.

Con la jerarquía, la inversión y la segmentación hemos aprendido algo acerca de la configuración de valores de tipo común, no moderno y, yo me atrevería a llamarlo así, normal. Tal configuración es parte integrante del sistema de representaciones (ideas y valores) al que denomino, para abreviar, ideología. Este tipo es muy distinto del moderno o, más precisamente y teniendo en cuenta que no se halla completamente ausente de la sociedad moderna, sino que subsiste parcialmente en cierto grado, está claro que la propia ideología moderna es de tipo totalmente diferente, que es de hecho tan excepcional como ha afirmado Polanyi para uno de sus aspectos. Ahora bien, como ya hemos visto, la ciencia ocupa un lugar y juega un papel predominantes en la ideología moderna. De ahí que las ideas modernas, científicas y, en gran medida, también filosóficas, al estar ligadas al sistema moderno de valores, estén a menudo poco adaptadas al estudio antropológico y a la comparación sociológica. De hecho, del lazo existente entre ideas y valores se deduce que, al igual que debemos estar «libres de valor» dentro de nuestro «laboratorio», también deberíamos en principio resistirnos a aplicar nuestras propias ideas, especialmente las más habituales y fundamentales, al objeto de estudio. Con toda seguridad, esto resulta difícil, e incluso puede decirse que imposible, ya que no podemos estar «libres de ideas» en el trabajo. Henos aquí atrapados entre la Escila del sociocentrismo y la Caribdis de la oscuridad y la incomunicabilidad. No podemos reemplazar o modificar a la vez todos nuestros instrumentos de trabajo. A este respecto, debemos operar poco a poco, fragmentariamente, y esto es lo que ha hecho la antropología, como demuestra su historia. La aversión que sentimos a cuestionarnos a nosotros mismos —y a esto nos lleva el esfuerzo— nos inclina a hacer demasiado poco mientras que la ambición personal nos lleva a hacer demasiado, menospreciando a la comunidad científica.



A propósito del posible uso de un determinado concepto, podría resultar útil tener una visión más clara del lugar que ocupa entre los valores modernos. Tomemos un ejemplo. La distinción absoluta entre sujeto y objeto es evidentemente fundamental para nosotros, y tendemos a aplicarla por doquier, incluso sin saberlo. Está claro que está ligada a ciertas ideas que hemos mencionado, y que está fuertemente valorizada [47]. Al mismo tiempo, resulta pertinente en lo que respecta a un problema contemporáneo. Nos hace mucha falta una teoría de los intercambios, ya que estos encierran buena parte de la esencia de ciertas sociedades, por ejemplo las melanesias. Ahora bien, a juzgar por la literatura reciente, parecemos condenados o bien a subordinar los intercambios a la morfología social, o bien a proceder a la inversa. Los dos dominios o aspectos se oponen, y no sabemos englobarlos dentro de una categoría común ni describirlos con un mismo lenguaje. ¿No es este un caso en el que nuestra distinción absoluta entre sujeto y objeto nos obstaculiza? Cuando Lévy-Bruhl hablaba de «participación» entre hombres y objetos, ¿acaso no trataba de evitar la distinción? En el *Essai sur le don* de Mauss, tan alabado hoy en día, se trataba sobre todo de reconocer dos hechos: primero que los intercambios no pueden cortarse en unas rodajas respectivamente económica, jurídica, religiosa, etc..., sino que son todo eso a la vez —hecho que resulta ciertamente pertinente aquí, pero que está hoy en día ampliamente admitido—; después, que los hombres no intercambian, como tendemos a pensar, *cosas,* sino también, mezclado inextricablemente con estas «cosas», algo de ellos mismos.

No pido que se suprima *toda* distinción entre sujeto y objeto, sino solamente que no se le de tanta importancia al asunto, suprimiendo así su carácter *absoluto* y permitiendo que la frontera fluctúe si es preciso y que otras distinciones entren en juego de acuerdo con los valores indígenas [48].

¿Pero acaso se puede llevar esto a la práctica? Al menos se ha intentado. Un joven investigador, André Iteanu, ha escogido esta vía en su nuevo análisis de la sociedad Orokaiva, en Papuasia, a partir

[47] Esta distinción acompaña particularmente a la primacía de relaciones entre el hombre y la naturaleza y, por esta misma razón, resulta excéntrica para un sistema que acentúa las relaciones entre los hombres. El valor de la distinción es fuertemente acentuado, hasta en las valorizaciones contradictorias del sujeto y el objeto, en el positivismo y el idealismo, como nos recuerda Raymond Williams (*Keywords*, New York, Oxford University Press, 1976, pp. 259-260).

[48] Existe un precedente en la filosofía alemana, en la filosofía de la naturaleza de Schelling, en la cual, al querer trascender la dualidad kantiana, redujo la distinción a no ser más que de grado o de complementariedad en el interior de la misma clase. No defiendo el procedimiento de Schelling, que quizás sea primitivo o ineficaz. Para nosotros, cada contexto particular debe ser decisivo.

de los materiales de Williams y Schwimmer. Según mi lectura de su tesis [49], he encontrado otro principio para ordenar los datos en un supuesto que, asimismo, contradice nuestras concepciones corrientes —incluso teniendo en cuenta que, después de todo, no debería parecernos tan sorprendente—, a saber, que la sociedad debe ser concebida como si incluyese a los muertos, al ser las relaciones con los muertos constitutivas de la sociedad y al ofrecer el marco global en cuyo interior no sólo los intercambios de rituales y fiestas con todos sus detalles, sin también aquello que tiene que ver con la organización social, cobran sentido. Los Orokaiva no poseen moneda en el sentido melanesio clásico. Pero como la moneda melanesia en general está relacionada con la vida y los antepasado, el lugar preeminente que reservan los Orokaiva a los muertos recuerda aquellos casos en los que los intercambios ceremoniales hacen uso de la moneda institucional.

Llegados a este punto, me siento tentado de relacionar dos problemas que no pueden estar absolutamente ausentes en una discusión que trata acerca del valor: ¿Qué relación hay entre estas monedas «primitivas» ligadas al valor absoluto y nuestra moneda en el sentido moderno y restringido del término? ¿Qué relación hay entre el valor en el sentido general, moral o metafísico del término y el valor en el sentido restringido y económico? En el trasfondo de ambos casos, descubrimos el contraste entre unas formas culturales que son esencialmente globales y otras en las que el terreno aparece separado o dividido en dominios o planos particulares, es decir, *grosso modo*, en formas modernas y no modernas.

Dos rasgos de este contraste pueden resultar significativos. ¿Acaso es verdad que en aquellas sociedades tribales que presentan unos elaborados sistemas de intercambio y que emplean una o varias monedas tradicionales —principalmente conchas— para expresar y sellar una extensa gama de transiciones ceremoniales y rituales importantes no hallamos una jefatura permanente, estructurada, o una monarquía, y que, por el contrario, allí donde encontramos esta última los primeros brillan por su ausencia? La Melanesia y la Polinesia parecen ofrecer un claro contraste en este aspecto. Si fuera así, podríamos suponer que en una cosa puede sustituir a la otra, que existe entre ellas cierta equivalencia de función. En la Europa moderna actual, el predominio de las representaciones económicas es un resultado de la emancipación de lo económico con respecto a lo político y exigió, a cierto nivel, una reducción de las prerrogativas políticas (cf. *HAE I*, p. 6; *HAE I*, tr., p. 8). ¿Acaso hay aquí, pese a la marcada diferencia

[49] André Iteanu, *La Ronde des échanges. De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*, MSH -Cambridge University Press (en prensa).

entre los conceptos, algo más que un paralelismo casual, el indicio de una relación más general entre dos aspectos de lo social?

Otro aspecto de los intercambios llamó la atención de Karl Polanyi. Este contrastó las «equivalencias» fijas entre objetos de intercambio en las sociedades primitivas o arcaicas con el precio fluctuante de las mercancías en las economías de mercado. En el primer caso, puede que la esfera de equivalencia y de intercambio posible esté restringida a un corto número de tipos de objeto, mientras que en el segundo tiende a ser un equivalente universal. Quisiera plantear una cuestión a proposito del contraste entre tasas de intercambio fijas y fluctuantes. Polanyi atribuyó la fijeza que hallaba en Dahomey a la reglamentación por parte del rey [50], pero el fenómeno estaba probablemente ampliamente extendido. En las islas Salomón, donde la reglamentación por parte de la autoridad política está fuera de cuestión, la proporción de intercambio entre la moneda indígena y el dólar australiano permaneció inalterable durante un largo período, mientras que la devaluación del dólar traía consigo consecuencias muy desagradables [51]. En el otro extremo del espectro, el caso de una civilización avanzada y de una sociedad compleja, el de Bizancio, nos ofrece un ejemplo de fijeza espectacular. El poder de adquisición de la moneda de oro permaneció prácticamente estable desde el siglo V hasta el XI [52]. Este hecho parece increíble si pensamos en las vicisitudes del Imperio durante este período, en el que vio amenazada su propia supervivencia en numerosas ocasiones, siglo tras siglo. La excelente administración de las finanzas imperiales, reconocida como tal, no puede brindar una explicación suficiente a este sorprendente fenómeno. Propongo otra hipótesis, que puede o no comprobarse pero que creo debe ser admitida por otras razones. Cuando se considera la tasa de intercambio como algo ligado al valor fundamental de la sociedad, es que es estable, y no se le permite fluctuar más que cuando el lazo entre el valor de base y la identidad de la sociedad se rompe o ya no se siente, cuando la moneda deja de ser un «hecho social total» y se convierte en un simple hecho económico [53].

---

[50] Karl Polanyi y Abraham Rotstein, *Dahomey and the Slave Trade: an Analysis of an Archaic Economy*, Seattle y Londres, University of Washington Press, 1966.

[51] Comunicación oral de Daniel de Coppet a propósito de los «Are Are» de Malaita.

[52] Georges Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, París, Payot, 1969, pp. 68, 219, 317 y 371.

[53] Radcliffe-Brown ya había llamado la atención sobre las equivalencias fijas en contraste con la acción de la oferta y la demanda (*Natural Science of Society, op. cit.*, pp. 112, 114, 138). Nuestra hipótesis puede parecer injustificada, al venir después del estudio cuidadoso y experto de Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine-Atherton, 1972, cap. VI. Sin embargo, tal como aparece formulada aquí, no está

Sólo nos falta recapitular lo anterior y resaltar el sistema ideológico moderno junto con la situación de la antropología. El cuadro va a ser forzosamente incompleto y provisional, y el lenguaje muy aproximativo. El objetivo es ensamblar numerosos rasgos, la mayoría de los cuales han sido reconocidos de manera aislada aquí y allá, de modo que podamos percibir ciertas relaciones entre ellos, o incluso solamente tener esa sensación. He insistido en otro lugar en que el hombre como individuo es probablemente el principal valor moderno, y he hecho hincapié a la vez sobre las relaciones entre hombres y cosas como algo que está en contra de las relaciones entre hombres [54]. Estos dos rasgos presentan importantes concomitancias en lo que concierne al valor.

En primer lugar, la concepción del hombre como individuo implica el reconocimiento de una amplia libertad de elección. Cietos valores, en vez de emanar de la sociedad, estarán determinados por el individuo para su propio uso. En otros términos, el individuo como valor (social) exige que la sociedad le delegue parte de su capacidad de fijar los valores. La libertad de conciencia es el ejemplo típico [55]. La ausencia de prescripción que hace posible la elección está de hecho determinada por una prescripción más elevada. Dicho sea de paso, resulta vano por esta razón suponer que los hombres tienen ante ellos en todas las sociedades una capacidad de elección igualmente extensa. Por lo general, al contrario, el valor aparece imbricado en la propia configuración de las ideas. Al igual que hemos visto en el caso de la derecha y la izquierda, esta relación prevalece mientras la relación entre parte y todo está efectivamente presente, siempre que la experiencia se refiera espontáneamente a grados de totalidad, y no hay un lugar aquí para la libertad de elección. Estamos de nuevo frente a dos configuraciones exclusivas: o bien el valor *se vincula al todo* en relación con sus partes [56] y se encuentra imbricado,

---

directamente contradecida por la conclusión de Sahlins. Podemos interpretarla como si afirmara únicamente que el contacto con una economía de mercado y/o de cambios económicos radicales ejerce a la larga, directa o indirectamente, una acción sobre las equivalencias fijas. Puede haber también, entre los dos estados que opone nuestra hipótesis, estadios intermedios de transición con una compleja interacción de la norma y del hecho.

[54] Partiendo de estos dos tipos de relaciones, y siguiendo su aplicación y sus combinaciones, el sociólogo alemán Johann Plenge ha desarrollado una clasificación completa —jerárquica— e impecable de las relaciones en un folleto publicado en 1930: *Zur Ontologie der Beziehung* (*Allgemeine Relationstheorie*), Münster i. W. (Forschungsinstitut für Organisationslehre).

[55] La capacidad del individuo es evidentemente limitada. Analíticamente, *o bien* ejerce una elección entre unos valores virtuales existentes, o ideas existentes, *o bien* construye una nueva idea-valor (lo cual debe ser poco frecuente).

[56] Koestler nos permite precisar: el «todo» es, la mayoría de las veces, un todo parcial u holon, que forma él mismo parte de un todo parcial superior.

está prescrito, por así decirlo, por el mismo sistema de representaciones, o bien *se vincula al individuo*, lo cual trae consigo el resultado, como ya hemos visto, de separar idea y valor. Esta antítesis está expresada en el lenguaje de Toennies: voluntad espontánea (*Naturwille*) y voluntad arbitraria (*Kürwille*), siendo el meollo del asunto el hecho de que la libertad de elección o *Kürwille* se ejerce en un mundo sin todos o, más bien, en un mundo en el que los ensamblajes, conjuntos o todos empíricos que nos encontramos están aún privados de su función de orientación, de su función de valor.

Volvamos ahora al complejo lazo existente entre la configuración moderna de valores y la relación entre el hombre y la naturaleza. Hace falta que las relaciones entre hombres estén subordinadas para que el sujeto individual sea autónomo e «igual»; la relación del hombre con la naturaleza adquiere la prioridad, pero esta relación tiene un carácter particular. En efecto, lo exija o no la independencia del individuo, el hombre está de hecho separado de la naturaleza: el agente libre se opone a la naturaleza como algo que está determinado [57], *sujeto y objeto se distinguen absolutamente*. Aquí topamos con la ciencia y con su predominio en la cultura. Para abreviar, digamos que el dualismo de que se trata es esencialmente artificialista: el hombre se ha distanciado de la naturaleza y del universo del que forma parte y ha afirmado su capacidad para remodelar las cosas según su voluntad. De nuevo diríamos que *Naturwille* ha sido suplantada por *Kürwille*, tomando esta última ahora en el sentido de voluntad menos arbitraria que destacada, desimbricada, independiente.

Dado el estrecho lazo existente entre voluntad y valor, vale la pena preguntarse de dónde viene este tipo de voluntad sin precedentes. Supongo que se forjó a través del distanciamiento con respecto al mundo del antiguo cristianismo —al ser los primeros cristianos individuos-fuera-del-mundo—, del que surge finalmente la figura de Calvino, prototipo del hombre moderno, con su voluntad de hierro arraigada en la predestinación. Me parece que únicamente esta creación cristiana hace inteligible aquello que hemos llamado el «prometeísmo» único, y extraño, del hombre moderno (*cf. supra*, cap. 1).

En todo caso, con *Kürwille* como voluntad humana destacada de la naturaleza y empeñada en subyugarla, estamos en condiciones de apreciar cuán profundamente está anclada en la ideología y la vida modernas la dicotomía entre ser y deber ser.

Finalmente, nuestras dos configuraciones articulan dos relaciones diferentes entre el conocimiento y la acción. En el primer caso, el

[57] El pensamiento y el alcance de Descartes, etc...

acuerdo entre los dos está garantizado en el plano de la sociedad [58]: las ideas están en conformidad con la naturaleza y el orden del mundo, y el sujeto no tiene nada mejor que hacer que insertarse conscientemente en este orden. En el segundo caso, no hay un orden del mundo humanamente significativo, y le corresponde al sujeto individual establecer la relación entre las representaciones y la acción, es decir, *grosso modo*, entre las representaciones sociales y su propia acción. En el último caso, este mundo desprovisto de valores, al que estos le han de ser añadidos, por la elección humana, es un mundo sub-humano, un mundo de objetos, de cosas. Podemos conocerlo con exactitud y actuar sobre él a condición de que nos abstengamos de toda imputación de valor. Es un mundo sin el hombre, un mundo del que el hombre se ha retirado deliberadamente y sobre el cual puede de este modo imponer su voluntad.

Esta transformación sólo se ha hecho posible al mediar la devaluación de las relaciones entre hombres, que determinaban generalmente las relaciones con las cosas. Estos han perdido, en la ideología predominante, su carácter concreto: son concebidas especialmente desde el punto de vista de las relaciones con las cosas (piénsese en las variables de Parsons), salvo en lo concerniente a un residuo, la acción moral. De ahí la universalidad abstracta del imperativo kantiano.

Esto por lo que respecta al sujeto. Pese a nuestra distinción absoluta entre sujeto y objeto, hay cierta homología en nuestra manera de considerarlos, y quisiera añadir algunas aclaraciones relativas al objeto, para completar el cuadro y llamar la atención sobre ciertos aspectos de la configuración moderna del conocimiento. Es un lugar común afirmar que el conocimiento moderno está distribuido en un gran número de compartimentos separados y hablar de un alto grado de división del trabajo y de especialización científica. Quisiera caracterizar con mayor precisión el modelo moderno en contraste con el tradicional, del que hemos recordado más arriba determinados aspectos.

Podemos considerar la configuración moderna como un resultado de la ruptura de la relación de valor entre elemento y todo. El todo se ha convertido en un amasijo. Un poco como si una bolsa que contuviese unas canicas se hubiese volatilizado: las canicas han rodado en todas direcciones. Este es de nuevo un lugar común. El caso es que el mundo objetivo está constituido por entidades separadas o sustancias a imagen del sujeto individual, y que las relaciones entre

[58] No obstante, la relación es intrínsecamente problemática: asegurarla es la función esencial y distintiva de la religión (ver *HAE I*, p. 248, n. 3; *HAE I*, tr., p. 151, n. 3).

ellasque revela la experiencia son consideradas como si le fueran exteriores [59]. Pero mi imagen resulta pobre, y sugiere ante todo que la distribución final de los elementos es cosa del azar, mientras que, en realidad, un mundo complejo, multidimensional, de relaciones complejas y fluctuantes ha sido analizado y descompuesto a través del esfuerzo de la razón (filosófica y) científica en componentes más simples cuya constitución interna y relaciones son muy particulares. Una imagen algo mejor sería la de un sólido multidimensional que estallase en una multitud de superficies discretas y rectilíneas, de planos que no pueden acoger más figuras o relaciones planas, lineales. Estos planos tienen, pienso yo, tres características: están absolutamente separados e independientes, son homólogos el uno respecto al otro y cada uno de ellos es homogéneo en toda su extensión.

El estallido como rasgo general nos resulta relativamente familiar: la historia de la pintura moderna a partir del Impresionismo nos ofrece un ejemplo. Los medios que estaban hasta entonces subordinados a la referencia descriptiva fueron emancipados y cada uno de ellos pudo situarse sucesivamente en un primer plano. No cabe duda tampoco en cuanto a la perfecta separación de los «planos» del conocimiento: ¿Hablamos de física o de química, de psicología o de sociología, de psicología o de fisiología? ¿Pero qué es lo que ha determinado la identidad de cada una de las disciplinas entre las cuales se han distribuido los constituyentes del mundo? La respuesta parece ser que el punto de vista instrumental ha sido decisivo [60]. Correlativamente, hemos tenido la ocasión de constatar la debilidad, extremada y chocante, de la noción de «todo» en el pensamiento filosófico.

En segundo lugar, los «planos» en los cuales están concentrados el conocimiento y el progreso permanecen homogéneos en toda su extensión. Todos los fenómenos considerados son de la misma naturaleza, tienen un mismo status y son esencialmente simples. Aquí, el paradigma sería el modelo galileano de movimiento rectilíneo uniforme: un solo punto material moviéndose en un espacio vacío. En consecuencia, los planos tienen tendencia a escindirse cuando el desarrollo de la ciencia revela una heterogeneidad (instrumental).

Sin embargo, tódos los planos son homólogos, por lo menos en

---

[59] Al menos de manera predominante. A propósito de las «relaciones internas», ver Phillips, *op. cit.* (cf. *supra*, n. 34).

[60] Radcliffe-Brown hablaba de «tipos naturales de sistemas» (*natural kinds of systems, Natural Science of Society, op. cit.*, p. 23), admitiendo también implícitamente que la separación entre disciplinas científicas está basada en la naturaleza. Existe una relación evidente con el predominio del nominalismo en la ciencia. La dificultad cartesiana de concebir las relaciones entre cuerpo y alma quizá sea el arquetipo de esta clase de división. De ahí la proliferación de contradicciones y oposiciones simples mal subsumidas.

principio, en el sentido de que los métodos aplicados a distintos tipos de fenómenos son idénticos. No hay más que un modelo de ciencias de la naturaleza. Bien es verdad que, con el tiempo y la experiencia, este modelo puede modificarse, pero sólo con dificultad (testigos de ello la biología y la psicología). El modelo es mecanicista, cuantitativo y reposa sobre la causa y el efecto (un agente individual, un resultado individual [61]). Es necesario señalar que la *racionalidad* científica está presente y sólo opera en cada uno de estos distintos planos, y que su ejercicio implica que el conjunto ha sido desmembrado. No puede ir más allá de la relación de los medios con los fines.

Si bien han logrado asegurar la dominación del hombre sobre el mundo natural, las ciencias han obtenido otros resultados, entre otros el de enfrentarnos con aquello que Alexander Koyré llamó «el enigma del hombre». Si la antropología trata, a su manera, de este «enigma», entonces es que forma parte integrante del mundo moderno, a la vez que está encargada de trascenderlo o más bien de reintegrarlo en aquel mundo más humano que las sociedades tenían en común hasta ese momento. Espero que nuestras observaciones acerca del valor se hayan inscrito en esta dirección. Nos queda afrontar la cuestión de nuestra relación con respecto al valor: la antropología se sitúa entre una ciencia «libre de valor» y la necesidad de reintegrar el valor al lugar que le corresponde. La crítica filosófica de la ciencia social le exige que *evalúe*. Puede que nos otorgue la capacidad de superar la simple neutralidad en la materia, pero que mantenga que no podemos prescindir completamente de ella para evaluar o prescribir.

Esto es verdad en la práctica. Pero no lo es del todo en principio, pienso yo, y merece la pena resaltar este punto. Lo que ocurre en la visión antropológica, es que cada ideología es relativizada *en relación con otras*. No se trata de un relativismo absoluto. La unidad de la humanidad, postulada pero también verificada (lenta y penosamente) por la antropología, pone límites a la variación. Cada configuración particular de ideas y valores está contenida con todas las otras dentro de una figura universal de la cual constituye una expresión parcial (cf. *supra*, cap. 8). Sin embargo, esta figura universal es tan compleja que no puede ser descrita, sino sólo vagamente imaginada como una especie de integral de todas las configuraciones.

De este modo, nos resulta imposible captar *directamente* la matriz universal en la cual está arraigada la coherencia de cada sistema particular de valores, pero se puede percibir de otra forma: cada so-

[61] Resulta sorprendente que Radcliffe-Brown haya visto la incompatibilidad entre una perspectiva holista o sistematica y la explicación causal, y haya rechazado la causalidad de su «ciencia social teórica» (*ibid.*, p. 41).

ciedad o cultura lleva la marca de la inscripción de su ideología en el interior de la condición humana. Es una marca negativa, grabada en hueco. Al igual que una acción tiene consecuencias imprevistas o «efectos perversos», del mismo modo que en nuestras sociedades cada elección individual está inmersa en un medio de mayor complejidad y produce así efectos involuntarios, así también cada configuración ideo-normativa tiene sus concomitantes *específicos*, oscuros y sin embargo apremiantes, que le acompañan como si fuera su sombra y que manifiestan en relación con ella *la condición humana*. Estos concomitantes son aquello que se ha llamado en otro contexto los «rasgos no ideológicos» que nos revela la comparación y que vemos como aspectos no conscientes e insospechados de los propios sujetos [62].

Existe por lo tanto en toda sociedad concreta una huella de este modelo universal, que se hace perceptible en cierto grado en cuanto se lleva a cabo la comparación. Es una huella negativa que, por así decirlo, autentifica la sociedad como humana. y cuya precisión aumenta a medida que progresa la comparación. No es verdad que podamos deducir de esta huella una prescripción, pero sí que representa el reverso de la prescripción, o su límite. En principio la antropología realiza así un progreso en el conocimiento del valor y, en consecuencia, en el de la propia prescripción, lo cual debería llevarnos finalmente a reformular el problema del filósofo.

¿Pero qué podemos decir de todo ello aquí y ahora? Si tenemos en cuenta que el sentido de«prescripción» se hace más complejo en nuestra perspectiva, de forma que preferiríamos hablar de consejo más que de exhortación, ¿es que no podemos ofrecer nada parecido partiendo de nuestras conclusiones de hecho? Hemos visto cómo la configuración moderna, al mismo tiempo que se opone a la configuración tradicional, se sitúa sin embargo dentro de ella: el modelo moderno constituye una variante excepcional del modelo general y permanece insertado, o englobado, en el interior de ese modelo. La jerarquía es universal al mismo tiempo que está aquí contradecida, parcial pero efectivamente. ¿Qué es entonces lo que resulta en ella necesario? Una primera respuesta aproximativa es que la igualdad puede hacer ciertas cosas y otras no. Una tendencia actual de la opinión pública, tanto en Francia como en otros lugares, nos sugiere un ejemplo.

Se habla mucho de la «diferencia», de la rehabilitación de aquellos que son «diferentes» de una manera u otra, del reconocimiento del otro. Esto puede significar dos cosas. En la medida en que se trata de «liberación», de igualdad de derechos y oportunidades, de igual-

[62] *HH*, § 118.

dad en el trato a las mujeres, o de los homosexuales, etc...—y tal parece ser el alcance principal de las reivindicaciones presentadas en nombre de tales categorías—, no hay problema teórico. Hay que destacar solamente que, en un tratamiento igualitario de este tipo, se deja de lado, ignora o subordina la diferencia, y no se la «reconoce». Como la transición de la igualdad a la identidad resulta fácil, el resultado a largo plazo será probablemente la desaparición de los caracteres distintivos en el sentido de una pérdida del sentido o del valor atribuidos anteriormente a las distinciones correspondientes.

Pero puede que haya algo más en estas reivindicaciones. Nos da la impresión de que presentan también otro sentido más sutil: el reconocimiento del otro por el otro. Sostengo aquí que tal reconocimiento no puede ser más que jerárquico —como observó Burke de manera tan aguda en sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*—. Aquí, reconocer es lo mismo que evaluar o integrar (pensemos en la Gran Cadena del Ser). Tal enunciado ofende a nuestros estereotipos y a nuestros prejuicios, ya que no hay nada más alejado de nuestro sentido común que la fórmula de santo Tomás de Aquino: «Vemos cómo el orden consiste principalmente en desigualdad» (o diferencia: *disparitate*)» (cf. *supra.* nota 33). Y sin embargo, sólo a través de una perversión o un empobrecimiento de la noción de orden podemos creer, a la inversa, que la desigualdad puede constituir por sí misma un orden. Para ser explícito: el Otro será entonces considerado como superior o inferior al sujeto, con la importante reserva que constituye la inversión (que no está presente en la Gran Cadena como tal). Digamos que, si bien el Otro era globalmente inferior, se revelaría como superior en niveles secundarios [63].

Mantengo lo siguiente: si los abogados de la diferencia reclaman para ella a la vez la igualdad y el reconocimiento, reclaman lo imposible. Pensamos en el eslogan «separados pero iguales» que marcó en los Estados Unidos la transición de la esclavitud al racismo.

---

[63] Para la aplicación a las sociedades, ver «La comunidad antropológica...», *op. cit.*, p. 92, aquí cap. 8. 1ª parte. Si suponemos que los niveles son numerosos, y que la inversión se ha multiplicado, nos encontramos con una relación diádica fluctuante que puede dar estadísticamente la impresión de igualdad. En un contexto totalmente diferente, el análisis por parte de Sahlins de los intercambios en el golfo Huon es rica en sentido (*Age de pierre, Age d'abondance, op. cit.*, pp. 322 y ss.). Para abreviar: 1) entre dos asociados comerciales, cada uno de los intercambios de una serie es alternativamente desequilibrado, en una u otra dirección, acercándose a un equilibrio obtenido al final para la serie entera; la igualdad es así conseguida a través de una sucesión de intercambios algo desiguales; 2) así, cada intercambio particular no es cerrado, sino que sigue abierto y reclama al siguiente: el hincapié se hace sobre una relación continuada, más que sobre una equivalencia instantánea entre cosas. Todos los aspectos de nuestro problema están aquí presentes en pequeña escala: la verdadera diferencia entre jerarquía e igualdad no es en absoluto la que suponemos normalmente.

Para ser más exactos, o más completos, añadamos que lo que precede es verdad en el plano de la pura *representación* —igualdad o jerarquía— y pasemos a otro tipo de alternativa. Por lo que respecta a las formas *prácticas* de integración, la mayoría de las que nos vienen a la mente, o bien reúnen elementos iguales e idénticos en principio, como la comparación, o bien remiten a un todo y son implícitamente jerárquicos, como la división del trabajo. Unicamente el conflicto, como ha demostrado Max Gluckham, es calificado de integrador. Hay que afirmar por tanto, *grosso modo*, que existen dos vías para reconocer, en cierto modo, al Otro: la jerarquía y el conflicto. Ahora bien, que el conflicto sea inevitable y quizás necesario es una cosa, y plantearlo como ideal, o como «valor operativo» es otra [64], incluso si esto está de acuerdo con la tendencia moderna: ¿No le acordaba el propio Max Weber más credibilidad a la guerra que a la paz? El conflicto cuenta con el mérito de la simplicidad, mientras que la jerarquía entraña una complicación semejante a la de la etiqueta china. Y más si tenemos en cuenta que tendría que englobarse aquí a su vez dentro del valor supremo del individualismo igualitario. Confieso no obstante mi preferencia irónica por ella.

P.S. (1983)— Hoy en día nos conviene hacer una breve revisión. Podemos reprocharle a lo que precede el hecho de que nos sugiere una imagen demasiado estrecha de la cultura moderna. Este cuadro valdría quizás en cierta medida para el pasado, pero no se aplicaría más que muy mal al presente. Así, la ciencia que hemos tenido en cuenta (hasta ahora) está superada desde hace tiempo, la separación entre ser y deber-ser está muy lejos de ser admitida por doquier en la filosofía reciente, etc...

La respuesta tiene dos grados. En primer lugar, lo que hemos querido aislar es una configuración ideológica general, que subyace tanto en la mentalidad común como en el conocimiento especializado. Y cuando hablo de mentalidad común no sólo pienso en el hombre de la calle, sino también en las instituciones políticas o también en los presupuestos dominantes en el estudio de la sociedad. No basta con que aparezca un rasgo dentro de una especialidad para que tenga el mismo peso que otro en la configuración global. Así, por ejemplo, parece como si la teoría de la relatividad, pese a ser ya antigua, no hubiese llegado a ocupar actualmente un lugar similar al de la física newtoniana en nuestras representaciones comunes.

---

[64] Esto es lo que hace, desde mi punto de vista, Marcel Gauchet en un penetrante estudio sobre Tocqueville: «Tocqueville, l'Amérique et nous», *Libre*, 7, 1980, París, Payot (pp. 43-120), pp. 90-116.

En segundo lugar, hay un problema de vocabulario, que recubre un problema de método. En el texto anterior, como en toda la investigación de la que ha surgido, el fin ha sido aislar como *característica* de la modernidad, en contraste con las sociedades no modernas, una configuración a la que hemos llamado moderna en ese sentido. Hoy en día nos parece, en resumidas cuentas, que podemos llamarla *individualista*, debido a lo fundamental que dentro de ella es el individualismo. Bien es verdad que la modernidad tomada en un sentido puramente cronológico —y no sólo en su fase más reciente, «contemporánea»— contiene mucho más, en el plano de la práctica social e incluso en el de la ideología, que la configuración individualista que la caracteriza comparativamente. A la luz de los resultados obtenidos, esta situación aparece cargada de sentido y susceptible de ser analizada con una perspectiva renovada [65].

[65] Cf. la introducción de este volumen, *in fine*.

GLOSARIO DE ALGUNAS PALABRAS CLAVE

Abreviaturas

HH = *Homo hierarchicus; le Système des castes et ses implications*, París, Gallimard, 1979, col. «Tel» (reedición aumentada).

HAE I = *Homo Aequalis I; Genèse et Epanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard, 1977.

Esto no es un índice, sino sólo un recordatorio de algunos términos básicos en la acepción en que los empleamos aquí. Remitimos si es necesario al interior del libro para las aclaraciones y, excepcionalmente, a otras obras para desarrollos más amplios. El asterisco * remite a otro epígrafe.

HOLISMO: Se denomina holista a aquella ideología * que valora la totalidad social e ignora o subordina al individuo humano; ver lo opuesto: Individualismo *. Por extensión, una sociología es holista si parte de la sociedad global y no del individuo supuestamente dado de forma independiente.

IDEAS-VALORES: La imposibilidad de separar ideas y valores en las formas de pensamiento no modernas nos lleva a hablar de ideas-valores (p. 255 y ss.).

IDEOLOGÍA: Conjunto social de representaciones; conjunto de ideas y valo-

res comunes en una sociedad (= ideología global); parte específica de la ideología global: la ideología económica. Ver *HAE I*, p. 18, 26, etc... (*HAE I*, ed. Taurus, pp. 20-21, 28, etc.).

IDEOLOGÍA MODERNA: Conjunto de representaciones comunes *características* de la civilización moderna (p. 31, 275). Ver Individualismo*.

INDIVIDUALISMO: 1) Se denomina individualista, por oposición al holismo*, a aquella ideología que valora al individuo (= que concibe al individuo en el sentido (2) indicado más adelante) e ignora o subordina la totalidad social. Sobre la relación entre esta oposición y la que se da entre individuo-en-el-mundo e individuo-fuera-del-mundo, ver p. 66, n. 30.

2) Una vez descubierto que el individualismo es ese sentido es un rasgo principal en la configuración de rasgos que constituye la ideología moderna*, designamos esta misma *configuración* como individualista o como «la ideología individualista», o el «individualismo» (p. 31 y ss.). Ver Relaciones*.

INDIVIDUO: En materia de individuo u hombre individual hay que distinguir:

1) el sujeto *empírico*, muestra indivisible de la especie humana, tal como nos lo encontramos en todas las sociedades.

2) el ser *moral*, independiente, autónomo y por lo tanto (esencialmente) no social, tal como lo encontramos ante todo en nuestra ideología moderna del hombre y de la sociedad.

Esta distinción es indispensable para la sociología (p. 30).

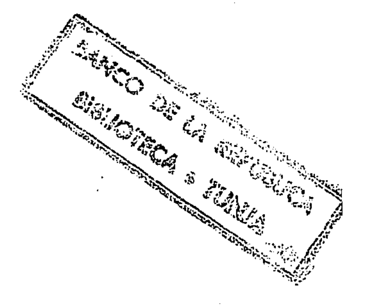
INDIVIDUO-EN-EL-MUNDO / INDIVIDUO-FUERA-DEL-MUNDO: El individuo en el sentido (2) indicado más arriba, si bien es «no social» en principio, en pensamiento, es social de hecho: vive en sociedad, «en el mundo». En contraste, el renunciante indio se convierte en independiente y autónomo, en un individuo, al abandonar la sociedad propiamente dicha; es un «individuo-fuera-del-mundo» (*HH*, apéndice B).

JERARQUÍA: A distinguir del poder o mando: orden resultante del empleo del valor. La relación jerárquica elemental (u oposición* jerárquica) es aquella que se da entre un todo (o un conjunto) y un elemento de ese todo (o conjunto), o también entre dos partes referidas al todo; se analiza a través de dos aspectos contradictorios de diferente nivel: distinción en el interior de una identidad y *englobamiento del contrario* (p. 231). La jerarquía es así bidimensional (p. 259). En general, ver el apéndice de *HH*.

OPOSICIÓN: El término designa únicamente una distinción intelectual y no una relación de hecho, conflicto, etc... Distinguimos la oposición simétrica o «equistatutaria» (= en la que ambos términos tienen un mismo status, como la oposición distintiva en fonología) y la oposición jerárquica, asimétrica, en donde la inversión es significativa (p. 232). Ver Jerarquía*.

RELACIONES: En la configuración ideológica individualista, la relación del hombre con las cosas (con la naturaleza, con el objeto) es valorada en contra de la relación entre hombres *(HAE I).* Lo contrario es verdad para las ideologías holistas. Ver pp. 48-49, 175-176, 267 n. 54.

VALOR: Con este término, a menudo en plural, hace referencia la literatura antropológica, en cierta medida, a aquello que nosotros preferimos llamar jerarquía*. El valor es segregado en la ideología moderna* individualista y forma parte integrante de la representación, por el contrario, en las ideologías holistas (cap. 7).



BIBLIOGRAFÍA

1. AGUSTÍN, SAN, 1972. *The City of God.* Penguin Books. [Hay traducción española: *La Ciudad de Dios,* Madrid, C.S.I.C., 1953-1958 (2 tomos)].
2. ALBERT, ETHEL M., 1956. «The Classification of Values: A Method and Ilustration». *American Anthropologist* 58: 221-48.
3. ARENDT, HANNAH, 1958: *The Origins of Totalitarianism.* Londres. [Hay traducción española: *Los orígenes del totalitarismo,* Madrid, Alianza, 1982].
4. AYÇOBERRY, PIERRE, 1982. «Franz Neumann, *Behemoth*». *Le Débat* 21 (September): 178-91.
5. BARKER, ERNEST, 1934. *Véase* Gierke 1957.
   — 1947. «Introduction», en Barker, ed., *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau.* The World Classics, 511. Londres.
6. BATESON, GREGORY, 1972. *Steps to an Ecology of Mind.* Ballantine Books.
7. BECK, BRENDA E. F., 1972. *Peasant Society in Konku: A Study of Right and Left Subcastes in South India.* Vancuver.
   — 1973. «The Right-Left Division of South Indian Society». En Needham 1973: 391-426.
8. BELAVAL, Y., y otros, 1978. *La révolution kantienne.* París.
9. BERLIN, ISAIAH, 1976. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas.* Londres.
10. BEVAN, EDWYN, 1927. *Stoïciens et sceptiques.* (Trad. del inglés.) París.

11. BIDEZ, J., 1932. «La Cité du monde et la Cité du soleil chez les Stoïciens». *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique,* Lettres, serie V, vols. 18-19: 244-94.
12. BOSANQUET, BERNARD, 1910. *The Philosophical Theories of the State.* 2.ª ed. Londres.
13. BOUGLÉ C., y E. HALÉVY, eds. 1931. *La doctrine de Saint-Simon, Exposition, Première année, 1829.* París.
14. BOURDIEU, PIERRE, 1972. *Esquisse d'une théorie de la practique,* precedida de *Trois études d'ethnologie Kabyle.* París.
15. BRACHER, KARL DIETRICH, 1972. *Die deutsche Diktatur.* Colonia. [Hay traducción española: *La dictadura alemana,* Madrid, Alianza, 1973].
16. BRÉSARD, MARCEL, 1962. «La "volonté générale" selon Simone Weil». *Le Contrat Social* 7, no. 6: 358-62.
17. BROWN, PETER, 1971. *La vie de saint Augustin.* París. (Trad. de *Augustine of Hippo: A Biography,* Berkeley, Calif., 1967.) [Hay traducción española: *Biografía de Agustín de Hipona,* Madrid, Revista de Occidente, 1970].
18. BRUFORD, W. H., 1975. *The German Tradition of Self-Cultivation.* Cambridge.
19. BUBER, MARTIN, 1938. *Je et Tu.* París.
20. BUCHHEIM, HANS, 1962. *Totalitäre Herrschaft, Wesen und Merkmale.* Munich.
21. BULLOCK, ALAN, 1963. *Hitler.* Verviers. (Trad. francesa de *Hitler, A Study in Tyranny,* Londres, 1952.)
22. BURKE, EDMUND, 1968. *Reflections on the Revolution in France.* Penguin Books. [Hay traducción española: *Reflexiones sobre la Revolución Francesa,* Instituto de Estudios Políticos, 1978.]
23. BURRIDGE, KENELM, 1979. *Someone, No One: An Essay on Individuality.* Princeton.
24. CAHNMAN, WERNER J., 1970. «Toennies und Durkheim: Eine dokumentarische Gegenüberstellung». *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie* 56, no. 2: 189-208.
    — 1973. *Ferdinand Toennies: A New Evaluation.* Leiden.
25. CARLYLE, A. J., 1903. *The Second Century to the Ninth.* Vol. 1 de R. W. y A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West.* 2 vols. Edinburgo and Londres.
26. CASPARY, GERARD E., 1979. *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords.* Berkeley, Calif.
27. CASSIRER, ERNST, 1946. *The Myth of the State.* New Haven.
    — *Chronicles of the Pilgrim Fathers.* s/f Nueva York.
28. COLEMAN, D. C., ed. 1969. *Revisions in Mercantilism.* Londres.
29. CONDORCET, ANTOINE DE CARITAT, MARQUIS DE, 1933. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* París. (Primera publ. en 1795.) [Hay traducción española: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano,* Madrid, Editora Nacional, 1980.]
30. CONGAR, YVES M. J., 1968. *L'Ecclésiologie du haut moyen âge.* París.

31. CONZE, EDWARD, 1967. «Buddhism and Gnosis». En *Le origini dello gnosticismo.* Colloquio di Messina, 13-18 abril 1966. Leiden.
32. CROCKER, CHRISTOPHER, 1977. «Les réflexions du soi». En *L'identité: Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, 1974-75,* editado por J. M. Benoist, 157-84. París.
33. DARAKI, MARIA, 1981. «L'émergence du sujet singulier dans les Confessions d'Augustin». *Esprit,* febrero: 95-115.
— *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.* 1900. París.
34. DERATHÉ, ROBERT, 1950. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps.* París.
35. DESCOMBES, VINCENT, 1977. «Pour elle un Français doit mourir». *Critique* 366 (noviembre 1977): 998-1027.
36. DOUGLAS, MARY, 1978. «Judgments on James Frazer». *Daedalus* (Otoño): 151-64.
37. DUMONT, LOUIS, 1953*a*. «The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage». *Man,* no. 54 (marzo). Reimpreso en: Dumont 1983*a*.
38. — 1953*b*. «Dravidian Kinship Terminology». *Man,* no. 224 (septiembre 1953). Reimpreso en: Dumont 1983*a*.
39. — 1960. «World Renunciation in Indian Religions». (Reimpreso en: Dumont 1980, Ap. B.).
40. — 1962. «The Conception of Kingship in ancient India». (Reimpreso en: Dumont 1980, Ap. C.)
41. — 1966. «A Fundamental Problem in the Sociology of Caste». *Contributions to Indian Sociology* 9: 17-32.
42. — 1970. «A Structural Definition of a Folk Deity». En Dumont, *Religion, Politics and History in India.* París y La Haya. (Escrito en 1953).
43. — 1971*a*. «Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe». *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970,* pp. 33-41.
44. — 1971*b*. «On Putative Hierarchy». *Contributions to Indian Sociology,* n.s. 5: 61-81.
45. — 1975*a*. *La civilisation indienne et nous.* 2.ª ed. Colección U Prisme. París.
46. — 1975*b*. «On the Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations». *Daedalus* (Primavera).
47. — 1977. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology.* Chicago.
48. — 1979. «The Anthropological Community and Ideology». *Social Science Information* 18, no. 6.
49. — 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications.* Ed. inglesa completa y revisada. Chicago. [Hay traducción española: *Homo Hierarchicus,* Madrid, Aguilar, 1970.]
50. — 1982. «Totalité et hiérarchie dans l'esthétique de K. P. Moritz». In *Les Fantaisies du Voyageur,* pp. 64-76. *Revue de Musicologie,* número especial André Schaeffner.

51. — 1983*a*. *Affinity as a Value: Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia*. Chicago.
52. — 1983*b*. *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. París.
53. — 1983*c*. Prefacio a Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, trad. francesa, pp. 1-19. París.
54. — 1985*a*. «Identités collectives et idéologie universaliste; leur interaction de fait». *Critique* 456 (mayo): 506-18.
55. — 1985*b*. «L'idée allemande de liberté selon Ernst Troeltsch». *Le Débat* 35 (mayo): 40-50.
56. DURKHEIM, EMILE, 1953. *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*. París.
57. DVORNIK, F., 1966. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*. 2 vols. Washington, D.C.
58. ERHARDT, ARNOLD A. T. 1959-69. *Politische Metaphysik von Solon bis Augustus*. 3 vols. Tübingen.
59. ERIKSON, ERIK H. 1964. *Insight and Responsibility*. Nueva York.
60. FAYE, JEAN-PIERRE, 1972. *Langages totalitaires: Critique de la raison/l'économie narrative*. París. [Hay traducción española: *Los lenguajes totalitarios*, Madrid, Taurus, 1974.]
61. FICHTE, J. G., 1845-46. *Sämmtliche Werke*. Editado por J. H. Fichte. 8 vols. Berlín.
62. FIGGIS, JOHN NEVILLE, 1914. *The Divine Right of Kings*. 2.ª ed. Cambridge.
— 1960. *Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*. Nueva York. Harper Torchbooks. (Primera publicación en 1907.)
63. FRIEDLÄNDER, SAUL, 1982. «De l'antisémitisme à l'extermination». *Le Débat* 21 (septiembre): 131-50.
64. FRIEDRICH, C. J., M. CURTIS, y B. R. BARBER, 1969. *Totalitarianism in Perspective: Three Views*. Nueva York.
65. GAUCHET, MARCEL, 1980. «Tocqueville, l'Amérique et nous». *Libre 7*: 43-120.
66. GIERKE, OTTO, 1900. *Political Theories of the Middle Age*. Traducido por F. W. Maitland. Cambridge. (Notas de la ed. Beacon de bolsillo, 1958.)
67. — 1913. *Das deutsche Genossenschaftstrecht*. 4 vols. Berlín.
68. — 1957. *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*. Traducido por Ernest Barker. Boston. (Publicado primeramente en 2 vols., Cambridge, 1934.)
69. GILSON, ETIENNE, 1938. *Héloïse et Abélard*. París.
— 1969. *Introdution à l'étude de saint Augustin*. París.
70. GOODENOUGH, E. R., 1940. *An Introduction to Philo Judaeus*. New Haven.
71. GUÉROULT, MARTIAL, 1974. *Etudes sur Fichte*. París.
72. HALÉVY, ELIE, 1900-1904. *La formation du radicalisme philosophique*. París. 3 vols.

73. HALLER, WILLIAM, 1956. «The Levellers». En Lyman Bryson y otros, eds., *Aspects of Human Equality*. Nueva York.
74. HECKSCHER, ELI F., 1955. *Mercantilism*. Ed. rev. 2 vols. Londres.
75. HEGEL, G. W. F., 1907. *Hegels theologische Jugendsschriften*. Edit. por H. Nohl. Tübingen. (Trad. por T. M. Knox como *Early Theological Writings*, Filadelfia, 1971.)
76. — 1942. *Philosophy of Right*. Trad. por T. M. Knox. Oxford.
77. — 1964. *Political Writings*. Oxford.
78. — 1966. *Politische Schriften*. Francfort.
79. HERDER, J. G. 1964. *Une autre philosophie de l'histoire*. Trad. y prologado por Max Rouché. París.
80. — 1968. *Werke*. Ed. por Suphan. 33 vols.
81. HERTZ, ROBERT, 1960. *Death and the Right Hand*. Trad. por R. y C. Needham. Londres (*HH*. Véase Dumont 1980.)
82. HILL, CHRISTOPHER, 1961. *The Century of Revolution, 1603-1714*. Edimburgo. [Hay traducción española: *El siglo de la revolución*, Ayuso, 1972.]
83. HIMMLER, HEINRICH, 1978. *Discours secrets*. París. (Trad. franc. de Geheimreden.)
84. HITLER, ADOLF., 1933. *Mein Kampf*. Munich. (Trad. por Ralph Manheim, Boston, 1971.) [Hay traducción española: *Mi lucha*, Huguin, 1983.]
85. HOBBES, THOMAS, 1929. *Leviathan*. Ed. por W. G. Pogson Smith. Oxford. [Hay traducción española: *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1983].
86. HSU, FRANCIS L. 1961. «American Core Value and National Character». En Hsu, ed., *Psychological Anthropology*, pp. 209-30. Homewood, Ill.
87. ISELIN, ISAAC, 1764. *Über die Geschichte der Menschheit*. (5.ª ed., Basel 1786.)
88. ITEANU, ANDRE, 1983. *La ronde des échanges: De la circulation aux valeurs chez les Orokaiva*. Cambridge y París.
89. JÄCKEL, EBERHARD, 1973. *Hitler idéologue*. París. (Trad. franc. de *Hitlers Weltanschauung*, 1969.)
90. JACOB, FRANÇOIS, 1970. *La logique du vivant: Une histoire de l'hérédité*. París. [Hay traducción española: *Lógica de lo viviente e historia de la biología*. Anagrama, 1975.]
91. JELLINEK, GEORG, 1902. *La Déclaration des Droits de l'Hommme et du Citoyen*. París. (Publicado primeramente en alemán, 1895.)
92. KAISER, GERHARD, 1973. *Pietismus und Patriotismus im literarichen Deutschland*. Francfort. (Primera publicación 1961.)
93. KLUCKHOHN, CLYDE, 1952. «Categories of Universal Culture». Draft, Wenner-Gren Symposium, junio 1952. Kluckhohn file, Tozzer Library, Harvard University.
94. — 1959. «The Scientific Study of Values». Offprint, Kluckhohn file, Tozzer Library, Harvard University.
95. KLUCKHOHN, CLYDE, y otros, 1951. «Values and Value-Orientation

in the Theory of Action». En Talcott Parsons y Edward A. Shils, eds., *Toward a General of Action,* pp. 388-433. Cambridge, Mass.
96. KLUCKHOHN, FLORENCE, 1961. «Dominant and Variant Value Orientations». En F. Kluckhohn y F. L. Strodtbeck, eds. *Variations in Value Orientations.* Evanston, Ill.
97. KOESTLER, ARTHUR, 1967. *The Ghost in the Machine.* Londres.
98. KOLAKOWSKI, LESZEK, 1977. «The Persistence of the Sein-Sollen Dilemma». *Man and World* 10, no. 2.
99. KOYRÉ, ALEXANDRE, 1958. *From the Closed World to the Infinite Universe.* Harper Torchbooks. [Hay traducción española: *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI, 1984.]
100. LAKOFF, SANFORD A., 1964. *Equality in Political Philosophy.* Harvard.
101. LALANDE, ANDRÉ, 1968. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* París.
102. LANDES, DAVID S., 1969. *Unbound Prometheus.* Cambridge.
103. LEACH, SIR EDMUND, 1961. *Rethinking Anthropology.* Londres. [Hay traducción española: *Replanteamiento de la Antropología*, Seix Barral, 1971.]
104. — 1973. «Melchisedech and the Emperor: Icons of Subversion and Orthodoxy». *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1972*, pp. 5-14. Londres.
105. — 1976. *Social Anthropology: A Natural Science of Society?* Radcliffe-Brown Lecture 1976. Separata de *Proceedings of the British Academy*, vol. 62. Oxford.
106. LEPLEY, RAY, ed. 1949. *Value: A Co-operative Inquiry.* Nueva York.
107. LEROY, MAXIME, 1946-62. *Histoire des idées sociales en France.* 3 vols. París.
108. LÉON, XAVIER, 1954-59. *Fichte et son temps.* 2 libros en 3 vols. París.
109. LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1947. «La sociologie française.» En G. Gurvitch y W. E. Moore, eds., *La sociologie au XXe siècle*, 2: 513-45. París.
110. LOVEJOY, ARTHUR D., 1941. «The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas.» *Journal of the History of Ideas* 2, n.° 3 (junio): 257-78.
111. — 1973. *The Great Chain of Being.* Oxford. (Primera publicación en 1933.) [Hay traducción española: *La gran cadena del ser*, Icaria, 1983.]
112. LUKÁS, GEORG., 1955. *Die Zerstörung der Vernunft.* 2 vols. Berlín. [Hay traducción española: *Asalto a la razón.* Grijalbo, 1978.]
113. LUKES, STEVEN, 1973. *Emile Durkheim.* Penguin Books.
114. MACPHERSON, C. B., 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke.* Oxford. [Hay traducción española: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Fontanella, 1979.]
115. MAINE, SIR HENRY SUMNER, 1887. *Ancient Law.* Londres.
116. MANN, THOMAS, 1922. *Betrachtungen eines Unpolitischen.* Berlín. (Primera publicación en 1918. Traducción ingl. *Reflections of a Nonpolitical Man,* Nueva York, 1983.) Trad. fr. *Considérations d'un apolitique,* París, 1975.

117. MARCAGGI, V., 1904. *Les origines de la Déclaration des Droits de l'Homme*. París.
118. MARCUSE, HERBERT, 1960. *Reason and Revolution*. Boston. [Hay traducción española: *Razón y revolución*, Alianza, 1983.]
119. MARX, KARL, 1953. *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*. Berlín. (Texto resumido trad. por David McLellan como *Grundrisse*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1983.) [Hay traducción española: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1976.]
120. MASER, WERNER, 1970. *Hitler's Mein Kampf: An Analysis*. Londres.
121. MASON, TIM, 1982. «Banalisation du nazisme.» *Le Débat* 21 (septiembre): 151-66.
122. MAUSS, MARCEL, 1922. Introduction to Robert Hertz, «Le péché et l'expiation.» *Revue de l'Histoire des Religions* 86: 1-4, 54-60.
123. — 1925. *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. (Reimpreso por Mauss en 1950).
124. — 1947. *Manuel d'ethnographie*. Ed. por Denise Paulme. París. [Hay traducción española: *Introducción a la Etnografía*, Istmo, 1979.]
125. — 1950. *Sociologie et anthropologie*. Introducción por Claude Lévi-Strauss. París. [Hay traducción española: *Sociología y Antropología*, Tecnos, 1979.]
126. — 1968-69. *Oeuvres*. Editado por V. Karady. 3 vols. París.
127. MAUSS, MARCEL, y HENRI HUBER, 1899. «Essai sur le sacrifice». *Année Sociologique* 2. Reimpreso por Mauss 1968-69, vol. 2.
128. MEINECKE, FRIEDRICH, 1915. *Weltbürgertum und Nationalstaat*. 3.ª ed. Munich.
129. MICHEL, HENRY, 1895. *L'idée de l'Etat*. París.
130. MILL, JAMES, 1808. *Commerce Defended*. 2.ª ed. Londres. (Reimpreso en Nueva York, 1965.)
131. MINDER, ROBERT, 1962. *Kultur und Literatur in Deutschland und Franreich*. Francfort (sobre el Main). *MM*. Véase Dumont 1977.
132. MOL, HANS, 1976. *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social Scientific Theory of Religion*. Agincourt, Canadá.
133. MORRIS, CHARLES, 1956. *Varieties of Human Value*. Chicago.
134. MORRIS, COLIN, 1972. *The Discovery of the Individual, 1050-1200*. Londres.
135. MORRISON, KARL F., 1969. *Tradition and Authority in the Western Church*, 300-1140. Princeton.
136. NEEDHAM, RODNEY, ed. 1973. *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Prefacio por E. E. Evans-Pritchard. Chicago.
137. NELSON, BENJAMIN, 1973. «Max Weber on Church, Sect and Mysticism.» *Sociological Analysis* 34, n.º 2.
138. — 1975. «Weber, Troeltsch, Jellinek as Comparative Historical Sociologists.» *Sociological Analysis* 36, n.º 3.
139. NEUMANN, FRANZ, 1942. *Behemoth: The Structure and Practice of National-Socialism*. Nueva York. [Hay traducción española: *Behemoth, pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, Fondo de Cultura Económica, 1983.]

140. NOLTE, ERNST, 1965. *Der Faschismus in seiner Epoche: Die Action Française, der Italienische Faschismus, der Nationalsozialismus*. Munich. [Hay traducción española: *El fascismo en su época*, Edicions 62.]
141. NORTHROP, F. S. C., 1946. *The Meeting of East and West*. Nueva York.
142. OSTROGORSKY, GEORGES, 1969. *Histoire de l'Etat byzantin*. París. [Hay traducción española: *Historia del Estado Bizantino*, Akal, 1983.]
143. PARSONS, TALCOTT, AND EDWARD A. SHILS, eds. 1951. *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, Mass. Harper Torchbook, 1962. [Hay traducción española: *Apuntes sobre la teoría de la acción*, Amorrortu Editores, 1970.]
144. PARTNER, PETER, 1972. *The Lands of St. Peter*. Londres.
145. PETERSON, ERIK, 1951. «Der Monotheismus als politisches Problem.» En *Theologische Traktate*, pp. 25-147. Munich.
146. PHILLIPS, D. C., 1976. *Holistic Thought in Social Sciences*. Stanford.
147. PHILONENKO, ALEXIS, 1968. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. París.
148. PINSON, KOPPELS, 1934. *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism*. Reimpreso en Nueva York, 1968.
149. PLASS, EWALD. *What Luther Said or Says*. St. Louis.
150. PLENGE, JOHANN, 1916. *1789 und 1914*. Berlín.
151. — 1930. *Zur Ontologie der Beziehung (Allegemeine Relations-theorie)*. Münster (en Westfalia).
152. POLANYI, KARL, 1957*a*. *The Great Transformation*. Boston (Primera publicación en 1944.) Trad. fr. *La Grande Transformation*, París, 1983.
153. — 1957*b*. «The Economy as an Instituted Process.» En *Trade and Market in the Early Empire*, editado por Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg, y Harry W. Pearson. Glencoe, III. [Hay traducción española: *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, 1976.]
154. POLANYI, KARL, AND ABRAHAM ROTSTEIN, 1966. *Dahomey and the Slave Trade: An Analysis of an Archaic Economy*. Seattle y Londres.
155. POLIN, RAYMOND, 1953. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. París.
156. POPPER, KARL, 1945. *The Open Society and Its Enemies*. Londres. [Hay traducción española: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós Ibérica, 1982.]
157. PRANGE, G. W., ed., 1944. *Hitler's Words*. Washington, D. C.
158. PRIBRAM, KARL, 1912. *Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie*. Leipzig.
159. — 1922. «Deutscher Nationalismus und deutscher Sozialismus.» *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 49: 248-376.
160. RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1953. «Dravidian Kinship Terminology.» *Man*, n.° 169 (julio).
161. — 1957. *A Natural Science of Society*, Glencoe, III.
162. — 1958. *Method in Social Anthropology*. Ed. por M. N. Srinivas. Chicago.
163. RAIN, 1976. «Schools Anthropology: Exorcising Misconceptions.» *Royal Anthropological Institute News* 12, n.° 2 (enero-febrero).

164. RAUSCHNING, HERMANN, 1939. *La Révolution du nihilisme*. París. (Trad. franc. de *Die Revolution der Nihilismus*, Zurich y Nueva York, 1938.)
165. RITTER, JOACHIM, 1977. «Hegel und die französische Revolution.» In *Metaphysik und Politik*. Frankfort. (Primera publ. en 1957.)
166. RIVIÈRE, JEAN, 1962. *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*. Lovaina.
167. ROBERTSON, ROLAND, 1982. «Response to Louis Dumont.» *Religion* 12: 86-88.
168. ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, 1856. *Oeuvres complètes*. París. [Hay traducción española: *Obras*, Augusta, 1967.]
169. — 1861. *Oeuvres et correspondance inédites*. Ed. por Streckeisen-Moultou. París.
170. — 1964. *Ouevres complètes, vol. 3: Du Contrat Social; Ecrits politiques*. Bibliothèque de la Pléiade. París.
171. SABINE, GEORGE H., 1963. *A History of Political Thought*, 3.ª ed. Londres. [Hay traducción española: *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, 1976.]
172. SHALINS, MARSHALL, 1972. *Stone Age Economics*. Chicago. [Hay traducción española: *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, 1983.]
173. — 1977*a*. *Culture and Practical Reason*. Chicago.
174. — 1977*b*. *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Biosociology*. Londres. [Hay traducción española: *Uso y abuso de la Biología. Un crítica antropológica de la sociobiología*, Siglo XXI, 1982.]
175. SALOMON, ERNST VON, 1953. *Le Questionnaire*. París. (Trad. de *Der Fragebogen*, Hamburgo, 1951.) [Hay traducción española: *El cuestionario*, Caralt, 1955.]
176. SCHILLER, FRIEDRICH, 1967. *On the Aesthetic Education of Man*. Trad. de E. M. Wilkinson y L. A. Willoughby. Oxford.
177. SCHUMPETER, JOSEPH, A. 1954. *History of Economic Analysis*. Oxford. (Reimpr. en Londres, 1967.) [Hay traducción española: *Historia del análisis económico*, Ariel, 1982.]
178. SCHWARTZ, E., 1934. «Publizistische Sammlungen.» *Abhandlungen der Bayerischen Akademie, Philologische-Historische Abteilung*, n.s 10. Munich.
179. SERRES, MICHEL, 1968. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. 2 vols. París.
180. SHELDON, RICHARD, C., 1951. «Some Observations on Theory in Social Science.» En Talcott Parsons y Edward A. Shils, eds. *Toward a General Theory of Action*. Cambridge. [Ver 143.]
181. SIEBURG, FRIEDRICH, 1930. *Dieu est-il français?* París.
182. SMITH, ADAM, 1904. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Ed. por Edwin Cannan. 2 vols. Londres. [Hay traducción española: *Investigación de la naturaleza y causas de riqueza de las naciones*, Bosch, 1949.]
183. SOUTHERN, R., 1970. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Penguin Books.

184. SPITZER, LEO, 1944. Réplica a Lovejoy 1941. *Journal of the History of Ideas* 5, n.° 2: 191-203.
185. STERN, FRITZ, 1965. *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology*. Anchor Books. (Primera publ. en 1961.)
186. STRAUSS, LÉO, 1954. *Droit naturel et Histoire*. París. Public. antes como *Natural Right and History*, Chicago, 1953.
187. TALMON, J. L., 1952. *The Origins of Totalitarian Democracy*. Londres (Reimp. Mercury Books, 1961).
188. TAMINIAUX, JACQUES, 1967. *La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idealisme allemand*. La Haya.
189. TAYLOR, CHARLES, 1975. *Hegel*. Cambridge.
190. — Sin publ. «Normative criteria of distributive Justice.» 43 pp., mimeo.
191. TCHERKÉZOFF, SERGE, 1983. *Le Roi Nyamwezi, la Droite et la Gauche: Révision comparative des classifications dualistes*. Cambridge.
192. THEUNISSEN, MICHAEL, 1970. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlín.
193. TOQUEVILLE, ALEXIS DE., 1961. *De la démocratie en Amérique*. 2 vols. París.
194. TOENNIES, FERDINAND, 1971. *Ferdinand Toennies on Sociology: Pure, Applied, and Empirical.* Selección de textos, ed. y prologado por Werner J. Cahnman y Rudolph Heberle. Chicago.
195. TREVOR-ROPER, HUGHES, ed. 1973. *Hitler's Table Talk, 1941-1944*. Londres (Primera publ. en 1953.)
196. TROELTSCH, ERNST, 1916*a*. «Die deutsche Idee von der Freiheit.» *Neue Rundschau* 1916, n.° 1: 50-75. (Reimp. por Troeltsch 1925*b*, pp. 80-107.)
197. — 1916*b*, «Die Ideen von 1914.» *Neue Rundschau* 1916, n.° 1: 605 ff. (Reimpreso por Troeltsch 1925*b*, pp. 31-58.)
198. — 1922. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Vol. 1 of *Gesammelte Schriften*. Tübingen. (Primera publ. en 1911. Trad. por O. Wyon como *The Social Teaching of the Christian Churches and Groups*, 2 vols., Nueva York, 1960.)
199. — 1925*a*. «Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht.» En *Gesammelte Schriften*, vol. 4. Tübingen.
200. — 1925*b*. *Deutscher Geist und Westeuropa*. Tübingen. (Reimp. por Aalen, 1966.)
201. — 1960. *Véase* Troeltsch 1922.
202. TURNER, HENRY A., 1975. *Reappraisals of Fascism*. Nueva York.
203. ULLMAN, WALTER, 1955. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. Londres.
204. VAUGHAN, C. E., 1962. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. 2 vols. Oxford (1.ª ed., Cambridge, 1915).
205. VICHNIAC, ISABELLE, 1977. «Des millions de fillettes et d'adolescentes sont victimes de mutilations sexuelles.» *Le Monde* (28 abril).
206. VILLEY, MICHELL, 1963. *La formation de la pensée juridique moder-*

ne: Le Franciscanisme et le droit. Cours d'Histoire et de la philosophie du Droit. París.
207. VINER, JACOB, 1958. *The Long View and the Short.* Glencoe. III.
208. WEBER, MAX, 1920. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.* Vol. 1 de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.* Tübingen. (Trad. por Talcott Parsons como *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, 1958.) [Hay traducción española: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Edicions 62.]
209. WELDON, T. D., 1946. *States and Morals.* Londres.
210. WILLIAMS, RAYMOND, 1976. *Keywords.* Nueva York.

Alianza Universidad

Volúmenes publicados

319 A. J. Ayer: **Parte de mi vida**

320 Cristóbal Colón: **Textos y documentos completos**

321 Lloyd de Mause: **Historia de la infancia**

322 Sir Macfarlane Burnet y David O. White: **Historia natural de la enfermedad infecciosa**

323 Stuart Hampshire: **Spinoza**

324 Marvin Harris: **El materialismo cultural**

325 Ferrán Valls i Taberner, Ferrán Soldevila: **Historia de Cataluña**

326 Talcott Parsons: **El sistema social**

327 Kathleen Newland: **La mujer en el mundo moderno**

328 Anthony Kenny: **Wittgenstein**

329 José Lorite Mena: **El animal paradójico**

330 Joseph D. Novak: **Teoría y práctica de la educación**

331, 332 Edmund Husserl: **Investigaciones lógicas**

333 Jean Piaget y otros: **Investigaciones sobre las correspondencias**

334 Antonio Gómez Mendoza: **Ferrocarriles y cambio económico en España (1855-1913)**

335 Hannah Arendt: **Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo**

336 Svend Dahl: **Historia del libro**

337 Harald Fritzsch: **Los quarks, la materia prima de nuestro Universo**

338 Ramón Tamames: **Estructura económica internacional**

339 Frederick J. Newmeyer: **El primer cuarto de siglo de la gramática generativo-transformatoria (1955-1980)**

340 Pedro Laín Entralgo: **La medicina hipocrática**

341 Richard Sennett: **Autoridad**

342 Julián Zugasti: **El bandolerismo**

343 Curt Paul Janz: **Friedrich Nietzsche, 2**

344 Francisco Tomás y Valiente: **Gobierno e Instituciones en la España del Antiguo Régimen**

345 John Tyler Bonner: **La evolución de la cultura en los animales**

346 Roberto Centeno: **El petróleo y la crisis mundial**

347 Javier Arce: **El último siglo de la España romana (284-409)**

348 Guillermo Araya: **El pensamiento de Américo Castro**

349 Imre Lakatos: **La metodología de los programas de investigación científica**

350 Howard F. Taylor: **El juego del C.I.**

351 Bernard d'Espagnat: **En busca de lo real**

352 Pedro Laín Entralgo: **Teoría y realidad del otro**

353 K. S. Schrader-Frechette: **Energía nuclear y bienestar público**

354 Alvin W. Gouldner: **Los dos marxismos**

355 José Luis Martínez: **Pasajeros de Indias**

356 Julián Marías: **Antropología metafísica**

357 **Policía y sociedad democrática.** Compilado por José María Rico

358 Luis Díez del Corral: **El pensamiento político europeo y la monarquía de España**

359 **Crisis en Europa 1560-1660.** Compilación de Trevor Aston

360 I. Bernard Cohen: **La revolución newtoniana y las transformaciones de las ideas científicas**

361 Leszek Kolakowski: **Las principales corrientes del marxismo, III**

362 José Manuel Sánchez Ron: **El origen y desarrollo de la relatividad**

363 Gustav Henningsen: **El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española**

364 Margaret S. Mahler, Otto F. Kernberg y otros: **Diez años de psicoanálisis en los Estados Unidos (1973-1982).** Compilación de Harold P. Blum

365 E. H. Carr: **Las bases de una economía planificada 1926-1929**

366 Agustín Albarracín Teulón: **La teoría celular**

367 Robin J. Wilson: **Introducción a la teoría de grafos**

368 I. Prigogine e I. Stengers: **La nueva alianza (Metamorfosis de la ciencia)**

369 Teodor Shanin: **La clase incómoda**

370 Pedro Laín Entralgo: **La relación médico-enfermo**

371 Enrique Ballestero: **Teoría económica de las cooperativas**

372 Michael Ruse: **La revolución darwinista**

373 Julián Marías: **Ortega. 1. Circunstancia y vocación**

374 Julián Marías: **Ortega. 2. Las trayectorias**

375 **Paro e inflación. Perspectivas institucionales y estructurales.** Compilación de Michael J. Piore

376 Carlos Pereyra: **El sujeto de la Historia**

377 Howard Newby y Eduardo Sevilla-Guzmán: **Introducción a la sociología rural**

378 Manuel Ballbé: **Orden público y militarismo en la España constitucional (1812-1983)**

379 Anthony A. Long: **La filosofía helenística**

380 Dennis C. Mueller: **Elección pública**

381 M.ª Carmen Iglesias: **El pensamiento de Montesquieu**

382 Rita Vuyk: **Panorámica y critica de la epistemología de Piaget, 1 (1965-1980)**

383 Juan Marichal: **Teoría e historia del ensayismo hispánico**

384 G. W. F. Hegel: **Lecciones sobre filosofía de la religión. 1. Introducción y concepto de la religión**

385 B. J. McCormick: **Los salarios**

386 Enrique Anderson Imbert: **La crítica literaria: sus métodos y problemas**

387 **Del cálculo a la teoría de conjuntos, 1630-1910. Una introducción histórica.** Compilación de I. Gattan-Guinness

388 Earl J. Hamilton: **El florecimiento del capitalismo**

389 Harlan Lane: **El niño salvaje de Aveyron**

390 Howard E. Gruber: **Darwin sobre el hombre**

391 Gwyn Harries-Jenkins & Charles C. Moskos Jnr.: **Las fuerzas armadas y la sociedad**

392 Pedro Laín Entralgo: **La espera y la esperanza**

393 Carlos Moya: **Señas de Leviatán**

394 Jesús Mosterín: **Conceptos y teorías en la ciencia**

395 Arno J. Mayer: **La persistencia del Antiguo Régimen**

396 E. Roy Weintraub: **Microfundamentos**

397 Antonio Tovar: **Vida de Sócrates**

398 **Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas.** Recopilación y edición de Juan Gil Fernández y Consuelo Varela

399 Jeremy Cherfas: **Introducción a la ingeniería genética**

400 Adam Ferguson: **Cuando muere el dinero**

401 E. H. Carr: **Historia de la Rusia soviética. Bases de una economía planificada 1926-1929.** Volumen III, parte I

402 E. H. Carr: **Historia de la Rusia soviética. Bases de una economía planificada 1926-1929.** Volumen III, parte II

403 E. H. Carr: **Historia de la Rusia soviética. Bases de una economía planificada 1926-1929.** Volumen III, parte III

404 Paul Veyne: **Cómo se escribe la historia**

405 Paul Forman: **Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica 1918-1927**

406 Daniel Bell: **Las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial**

407 **La nueva historia económica. Lecturas seleccionadas.** Compilación de P. Temin

408 Robert K. Merton: **Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII**

409 Marc Ferro: **La Gran Guerra (1914-1918)**

410 Carlos Castilla del Pino: **Teoría de la alucinación**

411 Douglas C. North: **Estructura y cambio en la historia económica**

412 José Ferrater Mora: **Fundamentos de filosofía**

413 Javier Tusell: **Franco y los católicos**

414 Curt Paul Janz: **Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante**

415 Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent: **Historia de los moriscos**

416 Luis Angel Rojo: **Keynes: su tiempo y el nuestro**

417 Jean-Paul Sartre: **El ser y la nada**

418 Juan Pablo Fusi: **El País Vasco. Pluralismo y nacionalidad**

419 Antonio Rodríguez Huéscar: **Perspectiva y verdad**

420 José María López Piñero: **Orígenes históricos del concepto de neurosis**

421 Hermann Heller: **Escritos políticos**

422 Camilo J. Cela Conde: **De genes, dioses y tiranos. La determinación biológica de la moral**

423 Walter Ullman: **Principios de gobierno y política en la Edad Media**

424 Mark Blaug: **La metodología de la economía**

425 Carl Schmitt: **La dictadura**

426 Rita Vuyk: **Panorámica y crítica de la epistemología genética de Piaget, 1965-1980, II**

427 Fernando Vallespín Oña: **Nuevas teorías del Contrato Social**

428 J. M. Jauch: **Sobre la realidad de los cuantos**

429 Raúl Morodo: **Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española**

430 Eugene Linden: **Monos, hombres y lenguaje**

431 Nicolás Sánchez-Albornoz (Compilación): **La modernización económica de España, 1830-1930**

432 Luis Gil: **Censura en el mundo antiguo**

433 Rafael Bañón y José Antonio Olmeda (Compilación): **La institución militar en el Estado contemporáneo**

434 Paul Hazard: **El pensamiento europeo en el siglo XVIII**

435 Rafael Lapesa: **La trayectoria poética de Garcilaso**

436, 437 Raymond Aron: **Paz y guerra entre las naciones**

438 Geoffrey Parker: **El ejército de Flandes y el camino español, 1567-1659**

439 Oscar Fanjul y Fernando Maravall: **La eficiencia del sistema bancario español**

440 Mario Bunge: **Seudociencia e ideología**

441 Ernst H. Kantorowicz: **Los dos cuerpos del rey**

442 Julián Marías: **España inteligible**

443 David R. Ringrose: **Madrid y la economía española, 1560-1850**

444 Renate Mayntz: **Sociología de la Administración pública**

445 Mario Bunge: **Racionalidad y realismo**

446 José Ferrater Mora: **Unamuno. Bosquejo de una filosofía**

447 Lawrence Stone: **La crisis de la aristocracia, 1558-1641**

448 Robert Geroch: **La relatividad general: de la A a la B**

449 Steven M. Sheffrin: **Expectativas racionales**

450 Paulino Garagorri: **La filosofía española en el siglo XX**

451 Manuel Tuñón de Lara: **Tres claves de la Segunda República**

452 Curt Paul Janz: **Friedrich Nietzsche. 4. Los años de hundimiento**

453 Franco Selleri: **El debate de la teoría cuántica**

454 Enrique Ballestero: **Los principios de la economía liberal**

455 E. H. Carr: **El ocaso de la Comintern, 1930-1935**

456 Pedro Laín Entralgo: **Ciencia, técnica y medicina**

457 Desmond M. Clarke: **La filosofía de la ciencia de Descartes**

458 José Antonio Maravall: **Antiguos y modernos**

459 Morton D. Davis: **Introducción a la teoría de juegos**

460 José Ramón Lasuen: **El Estado multirregional**

461 Bhikhu Parekh: **Pensadores políticos contemporáneos**

462 Wassily Leontief y Faye Duchin: **El gasto militar**

463 Francisco Rico: **El pequeño mundo del hombre**

464 Miguel Rivera Dorado: **La religión maya**

465 Miguel Artola: **La Hacienda del siglo XIX**

466 Thomas F. Glick: **Einstein y los españoles**

467 James Tobin: **Acumulación de activos y actividad económica**

468 Bruno S. Frey: **Para una política económica democrática**

469 Ludwik Fleck: **La génesis y el desarrollo de un hecho científico**

470 Harold Demsetz: **La competencia**

471 Teresa San Román (compilación): **Entre la marginación y el racismo**

472 Alan Baker: **Breve introducción a la teoría de números**

473 Jean-Paul Sartre: **Escritos políticos, 1**

474 Robert Axelrod: **La evolución de la cooperación**

475 Henry Kamen: **La sociedad europea, 1500-1700**

476 Otto Pöggeler: **El camino del pensar de Heidegger**

477 G. W. F. Hegel: **Lecciones sobre filosofía de la religión, 2**

478 H. A. John Green: **La teoría del consumidor**

El centro de referencia de las investigaciones realizadas por LOUIS DUMONT es el análisis de las ideas y valores que caracterizan a la modernidad, así como de la génesis y desarrollo de la ideología moderna. ENSAYOS SOBRE EL INDIVIDUALISMO estudia en primer lugar la situación de la Iglesia durante los primeros siglos, con una extrapolación en torno a la Reforma, y muestra cómo el individuo cristiano, extraño al mundo en un principio, se encuentra cada vez más implicado en su ámbito. La obra —subtitulada UNA PERSPECTIVA ANTROPOLOGICA SOBRE LA IDEOLOGIA MODERNA— examina también el progreso del individualismo a partir del siglo XIII (a través de la emancipación de la categoría de lo político y del nacimiento del Estado como institución), la emergencia de la categoría económica y los rasgos de dos variantes nacionales (el *Volk* y la nación en Herder y Fichte y la idea alemana de libertad según Ernst Troeltsch), para terminar con unas reflexiones en torno al nacionalsocialismo y a la coexistencia en la ideología contemporánea del individualismo y del totalitarismo. La segunda parte de la obra se ocupa del enfoque comparativo, de la modernidad y del planteamiento jerárquico de la ideología individualista, subrayando la diferencia entre «ellos» y «nosotros» como dato epistemológicamente fundamental. Dentro de cada cultura, desempeñan un papel crucial los niveles jerárquicos, es decir, los valores como algo esencial a la diferencia y a la comparación. El último capítulo, al poner de relieve el contraste entre moderno y no moderno, propone en definitiva el esquema de una antropología de la modernidad.

Alianza Editorial

Cubierta Daniel Gil